
derecha
Una respuesta clara, profunda e inteligente.
Colección Tablero

Las diversas fuerzas sociales, políticas, económicas, culturales y de todo orden que hoy libran su batalla en España y en el conflictivo mundo que nos ha tocado en suerte vivir, mueven sus piezas, como en un TABLERO, sin que, en ocasiones, resulte fácil entender el alcance final de cada jugada. A este entendimiento, de la mano de los más calificados especialistas en las distintas materias, pretende contribuir la colección que bajo el signo editorial de PLANETA y del INSTITUTO DE ESTUDIOS ECONÓMICOS inicia hoy su andadura.

Alain de Benoist, La nueva derecha

A pesar de la vigilancia de los bomberos del orden establecido, la nueva derecha se encendió como una gran hoguera en el verano de 1979, sembrando el pánico en las residencias secundarias del mandarinato ideológico. Desde Nueva York hasta Moscú, de Londres a París, de Nápoles a Hamburgo, varios centenares de artículos de prensa y numerosas emisiones de televisión y de radio hicieron eco a estas ideas incendiarias, en la mayoría de los casos sin tomarse la molestia de examinarlas con atención.

¿Cuáles son, pues, las ideas de la nueva derecha? ¿De qué modo aspira a enderezarlas? A estas preguntas responde Alain de Benoist, joven teórico dotado de una curiosidad verdaderamente enciclopédica, de una agilidad conceptual temible y de una independencia que hace estremecer a los funcionarios del pensamiento. Alain de Benoist abre brecha en las carcomidas murallas del conformismo intelectual y desenmascara las alienaciones ideológicas para dejar el campo libre a una idea del hombre fundada en el respeto a las diferencias, el respeto a sí mismo y una voluntad de vivir de una intensidad singularmente comunicativa.

A la mayoría de los grandes interrogantes que hoy en día paralizan a los intelectuales, el primer escritor de la nueva derecha aporta respuestas claras, profundas e inteligentes.

Planeta / Instituto de Estudios Económicos

Alain de Benoist

La nueva derecha

Planeta/Instituto de Estudios Económicos



Colección Tablero

Título original: Les idées à l'endroit
Traducción del francés por César Armando Gómez

Editorial Planeta, S. A., Córcega, 273-277, Barcelona-8 (España)
Diseño colección y cubierta de Hans Romberg (foto Salmer y realización de Jordi Royo)
Primera edición: junio de 1982
Depósito legal: B. 18247 - 1982
ISBN 84-320-7317-2
ISBN 2-86297-031-X editor Éditions Libres-Hallier, edición original
Printed in Spain - Impreso en España
Talleres Gráficos «Duplex, S. A.», Ciudad de la Asunción, 26-D, Barcelona-30

Índice

A Michel Marmin

Allá por el solsticio de 1979 se descubrió que había en Francia una «Nueva Derecha». Hace ya tiempo que, como alguien ha dicho, nuestra época se alumbra con «neo», y le tocaba el turno de la novedad a la derecha. «¡Ah, la pérfida!», exclamó Jean Cau en *Paris-Match*, y aquéllo fue un reguero de pólvora. ¿Qué digo? Un incendio forestal, un huracán. Para mí, periodista no siempre orgulloso de serlo, el espectáculo resultó regocijante. Les aseguro que fue un verano de antología.

Todo empezó con un artículo de Thierry Pfister, en *Le Monde* (22 de junio de 1979), seguido a los pocos días por un *dossier* del *Nouvel Observateur* (2 de julio). El doble clarinazo respondía claramente a un acuerdo, fruto de reuniones previas. La campaña se abría entre los casos de conciencia en impecable traje con chaleco de la rue des Italiens y los estados de alma en gabardina de la rue d'Aboukir. Fue como si alguien hubiese dado la señal apretando el botón. La máquina se puso en marcha. ¿Qué máquina? Por supuesto, la parisiense, tan caótica como bien engrasada, con su cortejo de rumores, subcultura, ideas plagiadas y pompas de jabón. En menos de ocho días, la Nueva Derecha, empujada muy a su pesar frente a las candilejas, se convertía en el tema de moda. Más aún: en el Acontecimiento. Los primeros calores estivales, lejos de aplacar el bullebulle, lo hicieron crecer. Como vagones que van enganchándose unos a otros, todos los periódicos franceses se lanzaron a comentar aquel extraño fenómeno, monstruo del lago Ness, ternero con cinco patas del que nadie sabía gran cosa (y menos aun intentaba enterarse en serio): la Nueva Derecha, pronto abreviada, siguiendo la moda, en «ND». Va, pues, por la ND.

Los días 5 y 6 de julio, Guy Hocquenghem hacía, en *Libération*, si no el más exacto, sí el más honrado de los análisis de la ND. Por eso su enfoque difería sensiblemente del de *Nouvel Observateur*, órgano oficial de la Prefectura de la Policía de las ideas de moda. «Lejos de ser nacionalistas y oscurantistas —escribía Hocquenghem—, los pensadores de la Nueva Derecha tienen todos los rasgos de la modernidad. *Nouvelle Ecole*, su lujosa revista cultural, condena el "modelo americano" y la xenofobia francesa, reivindica la libertad de costumbres, se interesa por la ecología (...). De todos los "nuevos" que nos han presentado en los últimos tiempos, la Nueva Derecha es tal vez la única novedad auténtica. Tratarla a base de desprecio y suficiencia mal informada, considerarla simplemente

como "un nuevo disfraz de la vieja derecha fascistizante", es hacerle el triunfo demasiado fácil. Una vez más, la izquierda lleva una guerra de retraso.» Fueron palabras que hicieron rechinar los dientes a más de uno, y el que hubiesen aparecido en un periódico como *Libération* tenía su importancia. En efecto, a partir de entonces abandonábamos la vieja oposición «derecha-izquierda», para entrar en una problemática de cuatro términos: vieja derecha, vieja izquierda, nueva derecha, nueva izquierda. La aclaración modificaba muchas cosas.

No tardó *France Soir* en organizar una «mesa redonda». El nivel fue más bien pobre. Para empezar, Pierre Sainderichin pidió a los partícipes que evitasen las ideas demasiado abstractas: el gran público obliga. Pero, si no se hablaba de ideas, ¿de qué se iba a hablar? Por supuesto, de política; de esa política-política en la que la ND no tiene realmente nada que hacer. Y así se encontraron reunidos en torno a la mesa, para discutir acerca de la Nueva Derecha, representantes de las diversas corrientes de opinión que en su mayoría no tenían ni idea de las tesis y los trabajos de la tal Nueva Derecha y venían a hacer su número basándose en fichas policiacas o en recortes de la prensa reciente. Pero ¿desde cuándo hace falta en París saber de qué se habla? Jean Lecanuet, que en el curso del debate no tuvo inconveniente en reconocer que no sabía muy bien cuáles eran mis ideas, no por ello dejó de afirmar, con su bien estudiada sonrisa fotogénica, que era preciso «denunciarlas». Hacía pocos días que había aparecido en *Le Monde* (11 de julio) un artículo acerca del código penal chino, que convierte la delación en un deber cívico. Pero, por lo visto, no hace falta ir a China para ver a calificados representantes de la clase política incitar a la delación. La izquierda estaba representada, como es de rigor, por dos hijos de millonarios: B.-H. Lévy y Laurent Fabius. Este último, enarca pontificante, aseguró que el mejor medio de tratar a la Nueva Derecha era no hablar de ella. En cuanto a Lévy, tras haberse negado a estrecharme la mano, acabó por decirme que me «odiaba». Yo, que nunca he sido capaz de odiar a nada ni a nadie, deduje que me encontraba ante un auténtico liberal.

El 25 de julio, *Le Matin* empezó a publicar una encuesta-río sobre la que volveré más adelante. Su representación iba acompañada por comentarios tan «escandalosos» como éste: «La clase política, más acostumbrada a contar batallones de electores que a calibrar la potencia de fuego de una artillería ideológica, da por sentado que la Nueva Derecha sólo existe en sus escritos y no es, bien mirado, más que una especie de tigre de papel, lo que resulta tan inteligente como decir que Voltaire y Rousseau no eran más que unos escritores».

A todo esto, ya había entrado en danza la prensa extranjera. Artículos, entrevistas, reportajes, televisión... Mientras en *Le Monde* se sucedían las tribunas libres en las que cada cual echaba su cuarto a espadas, colegas británicos, italianos, norteamericanos, españoles y alemanes tomaban el relevo. Del *Time* al *Spiegel*, del *New Yorker* al *Corriere della Sera*, el tema acabó por trascender a oscuras publicaciones cuyo nombre me asombraba no haber oído pronunciar en mi vida. Pensé, que, una vez llegado a la *Gaceta de Oklahoma* o el *Noticiero de Abidjan*, el huracán se calmaría, pero no fue así. Tras los países vecinos, intervinieron los holandeses, los noruegos mandaron a su televisión, y hasta la prensa de Para-

guay, los diarios norteafricanos y la radio de Toronto acabaron por ponerse en movimiento.[1]

Lo cosa duró todo el verano, hasta que no faltaba un solo trofeo en la panoplia: editorial de Raymond Aron, análisis de René Rémond, críticas de Annie Kriegel, *dossiers* de *Le Matin*, entrevista en *Play Boy*, juego para la playa de *Minute*... Hubo títulos preciosos que merecían los honores del marco. Por ejemplo, esta declaración de Guy Hermier, en nombre del PCF: «Al oír a Valéry Giscard d'Estaing, uno creería estar leyendo a Alain de Benoist.» (*L'Humanité*, 17 de julio; *Le Monde*, 18 de julio). O esta proclama de los maoístas de *Drapeau rouge* (agosto): «¡La Nueva Derecha es el PCI!» En total, cerca de trescientos artículos y unas cuarenta entrevistas, en espera de los libros, los coloquios y los números especiales de revista. Reacciones hostiles junto a otras muy favorables. En conjunto, una indudable toma en serio.

Poco a poco, la máquina había ido volviéndose contra quienes la manejaban. Y es que cuando los comentarios llegan a alcanzar cierto volumen, el contenido del discurso cuenta menos que el propio discurso. Es un principio que conocen muy bien los encargados de las relaciones con la prensa no importa que hablen mal de un libro con tal que hablen de él. MacLuhan lo había resumido ya en su fórmula «el mensaje es el medio». Quizá por eso en plena campaña surgieron vacilaciones. Los mismos que habían lanzado la fórmula «Nueva Derecha» le negaban ahora el estatuto de novedad, e incluso la importancia que ellos mismos le habían conferido. Curioso razonamiento. Tres meses de polémica acalorada sobre un fenómeno «desdeñable» no deja de ser algo extraño. Si el ruido era excesivo para tan pocas nueces, ¿por qué hacerlo? El 13 de julio, Alain Jaubert escribía en *Libération*: «Cuanto se diga o haga en torno a Alain de Benoist sólo sirve para hacerle publicidad.» Lo siento por él, pero se trata de una publicidad que no he solicitado. No soy de los que piden. La ND desdeña el *star system*, aun cuando pueda beneficiarla.

* * *

Ante tal explosión, el observador podría llegar a pensar que la ND acababa de hacer su aparición, que era fruta del tiempo, una especie de «serpiente de verano». No hay tal cosa. Por «nueva» que sea la Nueva Derecha —conjunto informal de asociaciones culturales, clubs de reflexión, revistas teóricas y periódicos—, no ha nacido ayer. El GRECE *(Groupement de recherche et d'études pour la civilisation européenne)* publicó en 1978 una obra colectiva titulada *Dix ans de combat culturel pour une renaissance*. La revista *Nouvelle École* fue fundada en marzo de 1968. Yo mismo hace ya tiempo que publico en periódicos de audiencia nada desdeñable. En vista de lo cual, se impone la pregunta: ¿por qué ese repentino «descubrimiento» de la ND al cabo de diez años de existen-

1. Dentro de la prensa extranjera, los comentaristas más honestos me han parecido los italianos. Son también los que trabajan más seriamente, los que viajan, van a las fuentes y hacen comprobaciones. Los peores han sido los alemanes, y me he querellado por difamación contra *Der Spiegel* y *Die Zeit*. En general, los autores se han contentado con copiar los artículos de sus colegas franceses, sin olvidar las faltas de ortografía, lo que permitía identificar sus fuentes.

cia? ¿Por qué han glosado tan ampliamente su «auge» quienes tan discretos se habían mostrado acerca de ella año tras año?

La respuesta es de cajón para quien esté algo familiarizado con las modas parisienses. Desde hace al menos treinta años, lo que por rutina seguimos llamando izquierda y extrema izquierda no ha ostentado nunca el poder político en Francia (ni en otras partes). Por el contrario, sí ha disfrutado de un cuasi monopolio en el terreno cultural. Creo que nadie negará esto. Ahora bien, resulta que la Nueva Derecha no se sitúa en el plano político, sino en el *cultural*. De entrada, se fijó como meta poner fin al monopolio cultural de que hasta entonces venía beneficiándose la ideología dominante. Es evidente que ese objetivo no podía aspirar a encontrar la menor simpatía en las filas de esa ideología dominante, de la *intelligentsia* igualitaria en sus múltiples formas. Por eso, durante diez años no hubo más que silencio, un silencio casi total, sólo roto de forma ocasional por el camino de la amistad y el talento.

Hay, por lo demás, cierta izquierda que apuesta siempre por ese muro de silencio. Los alemanes lo llaman *totschweigen*, «matar por el silencio». Se trata de eludir un debate que puede ser fatal. *Le Matin* (31 de julio) lo confirmaba con maravillosa ingenuidad: «Los partidos de izquierda se niegan en general a entrar en un debate en el que ven como principal riesgo el de conferir títulos de nobleza a unas ideas cuya expresión ni siquiera debería tener sitio en la sociedad democrática.» Sí, no habéis leído mal: ideas *cuya expresión ni siquiera debería tener sitio en la sociedad democrática*. Tendrán que explicarme en qué se distingue a estos efectos semejante «sociedad democrática» de las sociedades totalitarias.

Se esperaba, pues, que los jovencitos de la futura ND acabarían por desanimarse, que sus prédicas caerían en el vacío, sus publicaciones desaparecerían, y tanto sus organizaciones como sus energías se desmoronarían. Pero no hubo tal cosa. Lejos de estancarse, o incluso de retroceder, la ND ha crecido sin tregua, en un desarrollo lento pero continuo. No ha caído en las trampas que le han ido tendiendo en la oscuridad de un silencio artero. Al no pretender ningún objetivo inmediato, tampoco ha sucumbido a ningún tipo de impaciencia. Ha respondido con la indiferencia de los *dossiers* «kríticos» que ciertos chantajistas hacían circular por París. Y no sólo sus representantes no se han visto reducidos a las *chambres de bonnes* de sus pequeños cenáculos, sino que poco a poco han ido procurándose los medios para desfilar a plena luz por los *beaux quartiers*. Año tras año, sus empresas han ido afirmándose y diversificándose. Han conseguido la simpatía o la amistad de un número cada vez mayor de investigadores, escritores y universitarios, sus trabajos han encontrado aprecio en los más diversos sectores de la clase política y algunos han sido invitados a colaborar en publicaciones de gran tirada. En consecuencia, el silencio era ya imposible.

Reconozcamos que no habían faltado síntomas de lo que iba a ocurrir. Hacía aproximadamente dos años que el tema estaba en el aire. En mayo de 1977 publiqué una «antología crítica de las ideas contemporáneas», titulada *Vu de droite* (Copernic), que suscitó buen número de comentarios elogiosos. La Academia Francesa le concedería al año siguiente su Gran Premio de Ensayo. Sin embargo, las innumerables recensiones a ella dedicadas no consiguieron romper el silencio de las dos grandes

columnas del progresismo burgués: *Le Nouvel Observateur* y *Le Monde.* Pero meses más tarde, *Le Monde* daba cuenta (por vez primera) del XII coloquio nacional del GRECE, que acababa de reunir en el Palacio de Congresos a un millar de personas en torno al tema «Las ilusiones de la igualdad», con la participación de Julien Cheverny, del Partido Socialista; Thierry Maulnier, de la Academia Francesa; Henry Gobard, profesor en Vincennes, y el director del Instituto de Psiquiatría de la Universidad de Londres, Hans J. Eysenck, cuyo ensayo sobre la desigualdad del hombre (*L'Inégalité de l'homme*, Copernic, 1977) suscitaba entonces violentas polémicas. Por la misma época, al encargarme Louis Pauwels de la crónica del «movimiento de las ideas» en el *Figaro-Dimanche* (más tarde pasaría al *Figaro-Magazine*), las tesis de la ND, ya bien representadas en la prensa, encontraron un nuevo «reducto» donde expresarse. En Nueva York, Thomas Molnar habló en el semanario *National Review* de «golpe de estado cultural». En el curso de los tres o cuatro últimos años, decía, «al menos la mitad de la vida cultural e intelectual francesa ha pasado a estar dirigida por la derecha». Por su parte, André Harris y Alain de Sédouy publicaban *Qui n'est pas de droite?*, obra con la que esperaban contribuir al inicio de una discusión sobre el tema. Su esperanza se vio defraudada. Jean Bothorel escribiría más tarde, en *La République mondaine* (Grasset, 1979), palabras reveladoras acerca de la absoluta negativa de la *intelligentsia* a entrar en el debate.

En marzo de 1978, Gilbert Comte —quizás el único periodista de *Le Monde* con una cultura de derecha— publicaba una serie de artículos titulados interrogativamente *Une nouvelle droite?* La hipoteca que suponía ese signo fue levantada pocos meses más tarde. El 18 de septiembre, Claude Roy se preguntaba en *Le Nouvel Observateur*: «¿Para qué sirve esa Nueva Derecha?», por los mismos días en que *Le Point* (11 de septiembre) publicaba una encuesta sobre «la gran colada de las ideas», en la que Pierre Billard afirmaba: «Se ha armado el zafarrancho en el mundo de las ideas aceptadas (...). La izquierda pierde entre la *intelligentsia* su función de ideología dominante. Alguien ha levantado la pesada tapa de la marmita marxo-socio-freudiana, y al fin se respira en los jardines del pensamiento.»

Como vemos, el monopolio cultural llevaba ya plomo en el ala. Mientras la *intelligentsia* pudo beneficiarse de él, se conformó, mal que bien, con esa especie de reparto de poderes que había llegado a implantarse. Podía soportar frente a ella a una derecha liberal economizante, gestionaria y desdeñosa de las ideas (aunque presta a dejarse tentar por todas las ideologías de moda). Tampoco tenía inconveniente en tolerar a una vieja derecha nostálgica, crispada en sus rencores, errores y prejuicios. Eran los adversarios ideales, un modo de hacerse valer. La *intelligentsia* tenía en su mano las riendas de las ideas generales y los valores implícitos, y sobre todo las de los *mitos* sociales de que se nutre el espíritu de nuestra época. Frente al realismo un tanto inquietante de la derecha liberal, frente al folklore de la derecha arcaica, encarnaba la cultura, el saber, la buena conciencia, la conciencia *moral.* Y he aquí que en el mismo momento en que, a los seis u oho años de las barricadas, el «movimiento de mayo» se desintegraba a golpes de amarguras y desilusiones, la Nueva Derecha, nacida también en 1968 (aunque de forma mucho más

discreta), proseguía, a la velocidad del caracol, su lento avance; volcaba la mesa sobre la que las facciones en presencia intercambiaban, con el leve tedio de lo habitual, las cartas del reparto de poderes; daba a conocer al público francés, antes que la izquierda constitucional, debates esenciales, polémicas internacionales e incluso autores —Wittgenstein, Popper, Baudrillard— que, sin duda, no eran de su cuerda, pero en cuya obra encontraba materia para una reflexión positiva. Y lo hacía en un tono nuevo, rechazando sin el menor complejo la balumba de mitos incapacitadores instituidos en guardianes de las ideas recibidas, con esa «virtud de la insolencia» que es tal vez, como me decía Jean Bothorel, lo que peor soporta la vieja izquierda. Pero es que, además, a las consideraciones de orden ideológico se añadían otras mucho más concretas de competencia comercial, publicitarias, editoriales (véase «Les horreurs de la concurrence», por Jean Dutourd, *France-Soir*, 8-9 de julio). Decididamente, era demasiado. Se imponía reventar el absceso. No había bastado el silencio, como tampoco el desprecio tenaz y el odio sordo. Había que sacar la artillería pesada y tirar a cero, hacer presión en los puntos débiles (o que se suponía tales), desencadenar un «escándalo». De modo que, allá por los últimos días de junio y comienzos de julio, *Le Monde* y *Le Nouvel Observateur*...

Sí, fue por esos días cuando entramos en la segunda etapa del proceso. Tras haber intentado matarnos mediante el silencio, se esforzaron por *descalificarnos*. Para ello sacaron de la naftalina los argumentos clásicos. La ND fue acusada de «preparar el camino al racismo y el fascismo» (*Le Matin*, 27 de julio). Por lo visto, no bastaba para desarmar esa crítica que la Nueva Derecha se hubiese pronunciado a menudo y de manera explícita contra toda forma de totalitarismo y de racismo.[2] Por el contrario, se vio en ello un motivo para hacerla víctima de un *racismo ideológico* —mezclado con *incitación al odio*— que no se comprende en qué puede resultar más tolerable que el otro. «¡Ya tiene que sentirse hemófila esa *intelligentsia* —me diría Jean Cau—, para ponerse histérica ante el primer alfilerazo que la hace sangrar!»

* * *

Dicho esto, ¿qué es la Nueva Derecha? El carácter totalmente contradictorio de las respuestas que desde hace meses vienen dándose no puede menos que dejarnos perplejos. Para la vieja izquierda, la ND no es más que el resurgir de la vieja derecha (*Le Nouvel Observateur*, 2 de julio). Para el PC, se trata «de una operación giscardiana» (*France nouvelle*, 28 de julio); para Jean-François Kahn, de una forma de «neoestalinismo» (*Le Matin*, 7-8 de julio); para la extrema derecha, de una escuela «cerca-

2. A propósito de los textos de la Nueva Derecha, Raymond Aron observa: «No se encuentran en ellos declaraciones antisemitas.» (*L'Arche*, agosto.) En *Le Monde* (11 de julio), escribe André Fontaine: «La Nueva Derecha denuncia todas las formas de oscurantismo. En sus filas no podríamos encontrar a los secuaces de la Inquisición o al Goebbels que sacaba la pistola cuando oía la palabra "cultura". La Nueva Derecha pretende estar abierta a todas las formas del conocimiento, por sofisticadas o escabrosas que sean; y es realmente comprenderla muy mal el querer reducirla a un vergonzoso avatar del nazismo, como hacen algunos siempre dispuestos a contentarse con aproximaciones.»

na al integrismo israelí» (Mme. Beau de Loménie, *Le Monde*, 24 de agosto); para la extrema izquierda, de una nueva «peste parda» (*Rouge*, 31 de agosto); para los cristianos, de un movimiento de «orgullosos» (*La Croix*, 1 de agosto). La ND ha sido sucesivamente asimilada a los partidos de la mayoría, a los neofascistas, a los francmasones (*Bulletin de l'Occident Chrétien*, julio), a los «nuevos filósofos» (Yvon Quiniou, *Le Monde*, 28 de julio) y a los «nuevos economistas» (Maurice Duverger, *Le Monde*, 25 de julio). Ahorro al lector otras muchas interpretaciones, y no de las menos divertidas. Semejante diversidad resulta reveladora. Cada cual tiene los fantasmas que puede.

Lo que la prensa llama «Nueva Derecha» es, en realidad, un conjunto —informal, ya lo he dicho— de grupos de estudio, asociaciones y revistas cuya actividad se sitúa exclusivamente en el terreno cultural. Sus promotores son jóvenes universitarios, jóvenes periodistas y jóvenes investigadores que en su mayoría tienen de treinta a treinta y cinco años, y tenían veinte hacia 1967-1968. Por aquella época se sentían en total ruptura con la vieja derecha, tanto en el terreno de la sensibilidad como en el de las ideas, y sobre todo ajenos a sus crispaciones tradicionales: el totalitarismo, el colonialismo, el nacionalismo, el racismo, el orden moral. Rechazaban sus desviaciones, tanto la nacionalista, con sus prejuicios, su xenofobia y sus ostentosas complacencias, como la economizante, con su liberalismo abstracto, su implícito igualitarismo y sus injusticias sociales; la totalitaria, con sus nostalgias, sus fantasmas de autoridad y su mito del «jefe providencial», y la tradicionalista, con sus sueños reaccionarios, sus referencias metafísicas y su pasadismo radical. Al mismo tiempo deseaban revitalizar una cultura *sumergida*. Querían también volver a empezar desde cero, ver cómo una «sensibilidad de derecha» podía traducirse en doctrina, insertarse en el debate ideológico contemporáneo y renovar sus bases y referencias en el sentido de una mayor modernidad. Deseaban acabar con el unilateralismo que caracteriza a la ideología dominante. Por último, no veían como su principal adversario al «comunismo», la «subversión» o la «izquierda», sino a una ideología igualitaria, regresiva y negativista, representada hoy bajo formas tanto metafísicas como profanas.

Sus aspiraciones eran todavía inciertas, y sus ideas iban a evolucionar con el curso de los años. Ello los haría adentrarse por caminos falsos, volver atrás y avanzar de nuevo a partir de nuevas ideas. Los autores que mayor influencia habían ejercido sobre ellos eran de lo más variado: Jacques Monod y Georges Dumézil, Louis Rougier y Jules Monnerot, Max Weber y Pareto, Arnold Gehlen y Max Scheler, Ferdinand Tönnies y Montherlant, Mircea Eliade y Bertrand Russell, Ernst Jünger y Ugo Spirito, Nietzche y Heidegger, Carl Schmitt y Oswald Spengler, Giusseppe Prezzolini y Stéphane Lupasco, D. H. Lawrence y Marinetti, Proudhon y Barrès, Konrad Lorenz y H. J. Eysenck. Como diría *Le Matin* (25 de julio), «este cuerpo doctrinal, elaborado aparentemente de manera anárquica, es en realidad de una terrible coherencia». Efectivamente, los promotores de la ND se esforzaban por construir su pensamiento personal con un espíritu lo más abierto posible, tomando de sistemas muy diferentes los elementos de una concepción positiva del mundo. Contemplaban la disgregación de las doctrinas de moda —freudismo, neomarxismo, escuela de Franc-

fort, estructuralismo de la «muerte del hombre»—, así como el cansancio y la amargura de muchos de sus discípulos. Incorporaban a su sistema ciertas ideas «de izquierda», como la nueva izquierda había incorporado al suyo algunas «de derecha». Se daban cuenta de que el movimiento científico reciente no marchaba en el sentido de las ideas por ellos combatidas, sino que parecía contradecirlas en buena medida. Estaban convencidos de que los problemas clave de nuestro tiempo son ante todo culturales, que el choque de las ideologías es más decisivo que los partidos, y que los debates acerca del marco, el modo y el sentido de la vida importan infinitamente más que los que versan sobre instituciones o formas de gobierno.

La revista *Nouvelle École* fue fundada en marzo de 1968. Meses más tarde, dentro del mismo movimiento intelectual, pero con independencia de ella, se constituía una sociedad de pensamiento con vocación intelectual, el *Groupement de recherche et d'études pour la civilisation européenne* (GRECE) que no tardaría en lanzar sus propias publicaciones: la revista *Études et recherches* y el periódico *Eléments*. Otras asociaciones y periódicos verían igualmente la luz. Durante los años siguientes, esas empresas experimentaron un desarrollo regular. El GRECE tiene hoy varios millares de miembros agrupados en unidades regionales. *Nouvelle École*, de la que soy redactor jefe desde 1969, ha publicado unos treinta números sobre los temas más diversos: Estados Unidos, la condición femenina, la demografía, la cultura céltica, la idea nominalista, la etología, el eugenismo, la religión griega, la psiquiatría contemporánea, Bertrand Russell, la Edad Media, el wagnerismo, la historia de las doctrinas económicas, la evolución, Henry de Montherlant, el folklore europeo, etc. Más de doscientas personalidades de nacionalidad diversa —Arthur Koestler, Mircea Eliade, Jules Monnerot, Konrad Lorenz, etc.— figuran entre sus patrocinadores.

* * *

Instalado en casa entre mi mujer, mi hijo y mi gato —*Niss Puck*, un gracioso *chartreux* del tipo afectuoso—, pasé parte del verano leyendo los artículos publicados sobre la ND, no con asombro, sensación que ya he superado, sino con creciente curiosidad. En la mayor parte de esos textos consagrados a las empresas a que estoy dedicado no lograba reconocerme ni reconocer mis ideas. Costaba trabajo saber de quién y de qué hablaban realmente. Ya es bastante difícil acostumbrarse a la propia imagen o a la propia voz; pero al leer aquellas transcripciones soñadas de lo que se decía que yo pensaba o escribía, con quien me encontraba no era ya con un debate, sino con un perfecto desconocido.

La ofensiva contra la Nueva Derecha apuntaba en una triple dirección. En primer lugar, se trataba de negarle su «novedad», la misma que al principio se habían esforzado en atribuirle. El método empleado para este tipo de demostración es muy sencillo. Basta con poner el acento en lo que puede haber de común entre la ND y las derechas que la han precedido, y pasar sistemáticamente en silencio cuanto puede distinguirlas e incluso enfrentarlas. De este modo, el balance de sus convergencias y divergencias aparece trucado desde un principio.

Por ejemplo, en *Le Matin* del 28 de julio, Catherine Clément escribe para caracterizar las ideas de la ND: «Nada de colonialismo, ni de nacionalismo, ni de antisemitismo (...). La Nueva Derecha ha entendido muy bien el pecado de etnocentrismo y su tolerancia para con las otras culturas parece ilimitada.» ¿Resultará entonces que esa Nueva Derecha es realmente nueva? De ninguna manera. Catherine Clément concluye que, a fin de cuentas, la ND se limita... a hacer suyo el discurso de Maurras. Los maurrasianos han debido de tragarse al leerlo su flor de lis. Yo también me hubiera tragado la mía de haberla llevado alguna vez; cosa que, los dioses me libren, no ha ocurrido nunca.

Y, sin embargo, que la Nueva Derecha se distingue en muchos aspectos de la antigua es algo evidente. Se trata, ante todo, de un fenómeno generacional: las representantes de la ND pertenecen a la «generación de mayo del 68». Su empresa ha nacido en gran parte de una ruptura con la vieja derecha, ruptura que no deja de recordar a la de la nueva izquierda con la vieja (lo que explica ciertas convergencias objetivas, al menos al nivel del análisis). Esto es algo en lo que la vieja derecha no se ha equivocado, al acoger la «emergencia» de la ND con hostilidad y acritud no disimuladas. Para convencerse basta con leer lo que sobre ella han escrito André Figueras, *chansonnier* fracasado a quien por lo visto se le han agotado los viejos almanaques; Pierre de Villemarest, el obseso de la «información»; los representantes de la derecha totalitaria, petainista y maurrasiana o los de la otra más ridícula, la devota de la *France des beaufs'*, los *Dupont-la-Joie* y el poujadismo mental a todo pasto.

Un segundo procedimiento del que, adrede o no, se ha hecho uso abundante al hablar de las ideas e incluso del carácter de la ND ha sido la deformación. Ésta ha consistido, por ejemplo, en presentar a la Nueva Derecha —que, según ha escrito Pierre Vial, secretario general del GRECE (*Le Monde*, 24 de agosto), merecería con mayor justicia ser llamada «nueva cultura de derecha»— como un fenómeno de carácter esencialmente político: el inicio de un movimiento o de un partido, el esbozo de unas ambiciones o un proyecto políticos. Pero hemos de repetir que la ND se sitúa en un plano muy diferente: el de la cultura o, para usar un término que le es caro, el de la *metapolítica*. Sin duda sería caer en el angelismo no admitir que toda idea puede acabar por encontrar una prolongación en el terreno político; pero eso no es asunto de la ND, que no ve la posibilidad de tal «prolongación» antes de unos decenios y que, en todo caso, no está dispuesta a encargarse de ella. En este sentido, las tomas de posición, favorables u hostiles, que sobre ella hace la clase política le importan tanto como si procediesen de los domadores de perros o de los fabricantes de escafandras.

Pero es evidente que donde la deformación sistemática se produce con más frecuencia es en la esfera de las ideas. Tomemos un ejemplo sencillo: la sociobiología. Se trata de una corriente científica a la que están adscritos centenares de investigadores anglosajones. En *La Vie* (12 de julio), José De Broucker afirma que las tesis de los sociobiólogos tienen en la ND a sus «principales valedores». Habla de «irrupción de la sociobiología en Francia», y asegura que ahí está el meollo del debate. La idea ha encontrado seguidores, especialmente en *Le Matin*, que afirma (27 de julio): «Los ideólogos de la Nueva Derecha se apoyan de manera formal

en la sociobiología, de la que querrían hacer una especie de dogma original.

Ahora bien: según mis noticias, hasta hoy no existe más que un texto de la ND sobre sociobiología, y es el que publiqué en *Le Figaro-Magazine* (junio de 1979) para presentar al público francés una discusión que tiene lugar desde hace cinco años en Inglaterra y Estados Unidos y sobre la que, una vez más, la *intelligentsia* había prácticamente guardado silencio. En ese artículo, tras presentar las teorías de los sociobiólogos, indicaba claramente sus límites, que me parecen ligados a la tendencia reduccionista. Le reprochaba sobre todo «el frecuente olvido de los hechos que caracterizan la dimensión específicamente humana: la diversidad de las culturas y la conciencia histórica». Esto es lo que la izquierda ilustrada llama referirse exclusivamente a la sociobiología.[3]

Bien es cierto que, en materia de biología, la *intelligentsia* fantasea a más y mejor. El mito del médico de la jeringa loca no ha dejado de hacer estragos en unos espíritus que, tras lo de Lísenko, tienden a sentirse mal cada vez que se habla de cromosomas. De creer a la prensa de izquierda, la ND basa (o intenta basar) en la genética lo esencial de su discurso. En la duda, he preferido consultar las fuentes. La revista *Nouvelle École* lleva publicadas unas 3 500 páginas de texto. De ese total, las consagradas a las ciencias de la vida: biología, genética, etología, etc., han sido 430 (algo menos del 13 %). Para *Éléments*, la proporción es de 32 páginas entre 1 100 o sea, el 3 %. El 90 % de los textos teóricos elaborados por la ND y publicados en sus órganos de prensa se refieren a temas muy diferentes, precisamente aquéllos que no han merecido el menor comentario.

En un artículo muy mesurado publicado en *Le Monde* (20 de julio), y al esforzarse por analizar el punto de vista de la Nueva Derecha, René Rémond escribe: «En el eterno debate entre naturaleza y cultura, la tal derecha se alínea en el campo de los sistemas para los que el hombre es un animal como los demás y cuya ética debe, por tanto, enraizarse de conformidad con las leyes de la especie». Opinión que coincide con la de Catherine Clément: para la ND, «la naturaleza prima sobre la historia. La cultura, su impronta irreversible, no existe» (*Le Matin*, 28 de julio). El inconveniente reside en que la verdad es *exactamente lo contrario*. Una cosa es admitir el predominio de lo innato en las determinaciones biológicas y otra creer que el hombre es juguete de esas determinaciones. Lo que la Nueva Derecha afirma sin cesar, siguiendo tanto a Arthur Koestler como a Arnold Gehlen, es que el carácter *único* del fenómeno humano se deriva del hecho de que en el hombre no se da nunca más que una determinación negativa, potencial. Lo específico del hombre está en no ser movido mecánicamente por su naturaleza, en ser ante todo un *ser de cultura*. Decía *Nouvelle École* (núm. 33, verano de 1969), con la firma de Giorgio Locchi: «Reducir al hombre a la especie biológica equivale a despojarlo de su humanidad, de su historicidad». Yo mismo he escrito: «Todo comportamiento específicamente humano es un comporta-

3. También yo reprochaba a la sociobiología el dar apoyo indirecto a los economistas de la escuela de Milton Friedmann. Ante lo cual, el diario trotskista *Rouge* (17 de agosto) escribe: «La ND, no contenta con apoderarse de la sociobiología, la utiliza para justificar la teoría económica de Milton Friedmann.»

miento no natural (no "biológico"), sino cultural... La misma aparicion del hombre es un hecho "cultural"; la cultura es parte integrante de la definición del hombre como tal» (*Eléments*, núms. 21 y 22, verano de 1977). La Nueva Derecha define al hombre como el único ser perpétuamente innovador, el único fabricante de una historia-como-sentido, el único que confiere sentido por medio del intercambio simbólico y la puesta en perspectiva histórica. Dicho de otro modo, en el hombre como tal hombre la cultura prima sobre la naturaleza, la historia sobre la biología. Ésta es la razón por la que la ND ha combatido siempre, como fundamentalmente erróneas, todas las doctrinas «biologistas» a base de «naturalidad» y antihistoria. La deformación sobre este punto es, pues, total.

El último de los procedimientos empleados contra la Nueva Derecha es la difamación pura y simple. Los métodos utilizados son los que Jean-François Revel puso de relieve en *La Nouvelle Censure* (Laffont, 1977), y en los que veía un «ejemplo de puesta en práctica de la mentalidad totalitaria».

Pasemos rápidamente sobre una serie de discursos francamente delirantes, como el del PC, para quien la Nueva Derecha es una creación de la mayoría giscardiana destinada a permitirle desmarcarse por su derecha y aproximarse al PS. Conviene leer a este propósito el artículo de Gilbert Wasserman en *France Nouvelle* (28 de julio), auténtico fragmento de paranoia estaliniana sobre el tema del «complot invisible», que acaba con esta frase impagable: «En realidad, aunque la contraofensiva ideológica de la gran burguesía debe ser tomada en su conjunto muy en serio, no es más que la consecuencia de su dificultad para hacer renunciar a millones de franceses a unos cambios reales.» Puro Vichinski, pero en el fondo no más delirante que el discurso del *Nouvel Observateur*, para quien, sin la ND, «el gobierno no se hubiese atrevido nunca a ordenar las escandalosas condenas de estudiantes secundarios tras la manifestación del 23 de marzo, a hacer votar las leyes de expulsión de los trabajadores inmigrantes; a negarse, en fin, a la celebración de un auténtico debate sobre la pena de muerte» (2 de julio). O que esta afirmación de *Rouge* (31 de agosto), para quien la Nueva Derecha «se opone incluso a la existencia de la Seguridad Social y del salario mínimo interprofesional» *(sic)*.

La técnica más clásica de la difamación es la *amalgama* o sistema de los vasos comunicantes. Se trata de un mecanismo de *identificación ideológica* que consiste en hacer detestar algo asimilándolo a otra cosa ya detestada. Joseph Gabel, que ha hecho un excelente análisis de tal procedimiento en un ensayo sobre la psicología del estalinismo (*Idéologies*, Anthropos, 1974), lo llama «seudología» o «silogismo de la falsa identidad». Consiste en «disociar la totalidad concreta de las personas o las doctrinas», en extraer de ella artificialmente un elemento idéntico y elevar esa identidad *parcial* a la categoría de identidad *total*. Gabel cuenta que en el Congreso de Estrasburgo del PCF, en 1947, «uno de los oradores dijo, en sustancia, esto: "De Gaulle está contra el comunismo; Hitler también lo estaba; luego: De Gaulle = Hitler." Más recientemente, pudimos leer en el viejo *Figaro*: «Hitler mató en nombre de la genética.» Se sobrentiende: la genética conduce a Auschwitz, luego cerremos los laboratorios. Es una canción muy conocida: a Hitler le gustaban los perros, a usted le gustan los perros; convendrá no perderle de vista...

He aquí otro hermoso ejemplo de amalgama. En el *Nouvel Observateur* (2 de julio), y comentando unos ensayos de la ND sobre la antigüedad grecorromana, Mona Ozouf y Jean-Paul Enthoven escriben textualmente: «Al leer esta exaltación de la herencia griega y politeísta, ¿cómo no pensar, por otra parte, en el Montherlant del *Solsticio de junio*, que entonces celebraba la victoria de la Alemania pagana sobre la Francia cristiana?...» ¡Qué admirables ese «por otra parte» y ese «entonces»! Sin olvidar el proceso de intenciones a Montherlant. En resumen, que para Ozouf y Enthoven la celebración de la herencia griega hace pensar... en la invasión de Francia por las cohortes hitlerianas. Impresionante capacidad de síntesis. Pero «entonces», ¿cómo no pensar, «por otra parte», en la técnica del fiscal en los procesos de Moscú?

Tras la amalgama viene la cita desnaturalizada, o inventada sin más. Hay que reconocer que en este juego de las citas nuestros contemporáneos no tienen par. No se trata, como pediría la honradez, de buscar en una obra la frase o frases ejemplares que permiten caracterizar del modo más exacto el pensamiento del autor, sino de encontrar en el discurso algunas frases o fragmentos de ellas que, una vez fuera de contexto, servirán para ilustrar, no la opinión del autor, sino la tesis de quien le ataca. Así escribe Claude Sales en *Le Point* (2 de julio): «¿No es para inquietarse el artículo sobre eugenesia aparecido en 1971 en *Nouvelle École*, en el que leemos: "La lista de los individuos a quienes debería prohibírseles el matrimonio no comprende sólo a los achacosos y enfermos, sino también a los idiotas, los dementes y los criminales"...?» Desde luego que suscita inquietud este texto. Lo malo es que no procede de *Nouvelle École*. Salvo error por mi parte, se trata de una opinión del fisiólogo Charles Richet (1850-1935), premio Nobel en 1913, que la publicó en un libro colectivo titulado *Eugénique et sélection*, aparecido en 1922 en la editorial Félix Alcan. Ningún redactor de *Nouvelle École* la suscribía, pero de eso no va a enterarse el lector de *Le Point*, que creerá incluso exactamente lo contrario, que era probablemente lo que se pretendía.

Por último, está la mentira pura y simple. También en este apartado me limitaré a un solo ejemplo. En *Éléments* del mes de agosto de 1979, Jean Mabire publica un artículo sobre el último libro de Henri Gobard, *La Guerre culturelle* (Copernic, 1969). En él cita al paso esta frase, sin duda discutible: Francia debe su nombre a una tribu de extranjeros (los francos) traidores a su propia religión (el arrianismo)...» Para disipar cualquier equívoco, añade en nota a pie de página: «¡El *arianisme* de que habla Gobart no es, evidentemente, el *aryanisme* que exaltaba Gobineau! Para mayores precisiones, véase cualquier diccionario.» Días más tarde, el democratacristiano Étienne Borne consagra a este artículo un texto delirante en *La Croix* (17 de agosto), donde escribe: «Sospecho que el autor de esta divertida pifia histórica ha confundido *aryens* (arios) con *ariens* (arrianos)... Resulta así que, con su bautismo, Clodoveo renegó del "arianismo", religión de los dioses y de los héroes», etc. Borne cita el texto de Gobard publicado en *Éléments*, luego lo ha leído. Por consiguiente, ha leído también la nota que lo acompaña; mas, para mejor difamar, finge no haberla visto. Étienne Borne es un falsario.

Podría multiplicar los ejemplos y dedicarme a analizar minuciosa-

mente los textos, pero resulta bastante aburrido. Una cosa es cierta: la inmensa mayoría de quienes durante este verano de 1979 han escrito —para bien o para mal— sobre la Nueva Derecha lo han hecho sin referirse a los textos, a partir de rumores, de fantasmas, del poco más o menos y el se dice. Los artículos consagrados a la ND suman centenares de páginas; el *total* de los textos de la ND efectivamente comentados y citados apenas representa más de *una*. Han aparecido decenas de artículos sobre la asociación GRECE; pero, con apenas una excepción, no ha habido un periodista que se pase por su sede o hable con sus dirigentes. A propósito de la ND se han multiplicado no sólo las interpretaciones fantásticas, sino los más flagrantes errores de hecho. En una palabra: se ha escrito lo primero que a cada cual se le ocurría. Como dice Cavanna: «No lo he visto, no lo he leído, pero he oído hablar de ello.»

Al parecer, cuando Jean-Edern Hallier atacó *una vez* en forma violenta, durante su intervención radiotelevisada del 6 de junio de 1979, a unos periodistas que disponen de una tribuna *diaria* en la televisión, les causó —según palabras de uno de sus abogados (*Le Monde*, 31 de julio)— un «perjuicio irreparable». Me pregunto a qué cumbres de irreparabilidad ha podido llegar la Nueva Derecha al cabo de tres meses de difamación y de imputaciones calumniosas sin apenas posibilidad de respuesta. «En las tomas de posición provocadas por este asunto —ha escrito Gérard Spiteri—, el debate de fondo ha sido escamoteado en beneficio de anatemas reductores.» (*Les Nouvelles littéraries*, 26 de julio.)

* * *

¿Habrá sido estéril toda esta agitación? No lo creo. Por el contrario, pienso que a fin de cuentas y de modo global resulta positiva, no sólo para la Nueva Derecha, sino también, lo que es más importante, para el debate general de las ideas. Por una parte, *históricamente*, es la primera vez desde hace al menos treinta años que en un país europeo una corriente de pensamiento clasificada como «de derechas» se sitúa, tanto en el plano ideológico como en el de la influencia, a semejante nivel. Con ello se ha desatado una dinámica, y, gracias a toda una generación que se ha *puesto en forma* en el curso de los diez años ya transcurridos, tengo buenas razones para pensar que no va a detenerse. De otro lado, que en los meses de julio y agosto de 1979, en pleno período de vacaciones, se entable en la prensa de opinión semejante batalla en torno a lo innato y lo adquirido, la cultura y la *natura*, el estructuralismo y el nominalismo, el politeísmo y el monoteísmo, la raigambre y la biología, es un hecho tan nuevo como alentador. Aun cuando el debate haya sido falseado en buena medida, aunque se hayan deformado muchas ideas, hay cierto número de temas fundamentales que todavía ayer sólo afectaban a pequeños cenáculos y hoy preocupan a corrientes de opinión mucho más importantes. También en esto se ha puesto en marcha toda una dinámica.

Por último, no me parece desdeñable el que, al romper deliberadamente muchas etiquetas y barreras convencionales, muchas ideas aceptadas, la Nueva Derecha haya podido contribuir a su manera a esa redistribución general de posiciones que hoy tiene lugar ante nuestros ojos. La ND tiene un temperamento profundamente *agonal*, y en ello se dis-

tingue tanto de la vieja derecha como de la vieja izquierda. No entra en sus cálculos sustituir el monólogo de ayer por otro. Estima a aquellos de sus adversarios que tienen algo de estimables, no a pesar de ser sus adversarios, sino por serlo. Por eso desea, a la vez que su propio reforzamiento, el nacimiento y desarrollo de una nueva izquierda con la que poder empeñarse a fondo con una discusión verdaderamente fecunda.

A. B.

I

EL ESTILO

El estilo es el hombre

Hubo una época en que era París quien daba el tono. ¡Gran cosa aquella moda! Después, las modas fueron sucediéndose cada vez más de prisa y haciéndose también cada vez más absurdas. Por último, la moda fue que ya no hubiese moda. La gente empezó a vestirse de cualquier manera (era más práctico), mientras se acostumbraba decir y pensar cualquier cosa. Los fabricantes de *jeans* han conseguido algo en lo que otros habían fracasado: que todo el mundo vaya de uniforme. Tanto en la radio como en la televisión o en cualquier parte, la vulgaridad parece haberse impuesto como regla.

Vivimos el reinado del César decimotercero, ese déspota entre cuyos rasgos figuraba, según Montherlant, «la voluntad de degradación sistemática de los caracteres y desvencijamiento sistemático de los espíritus». «El dominio mundial de la impostura y la facilidad con que se ha llegado a él, gracias a un esnobismo hijo del rebajamiento de la inteligencia —decía también Montherlant—, son novedades tan importantes en la historia de la humanidad como los inventos atómicos.» Ya antes de la guerra se pronunciaba Montherlant contra una «moral de modistillas». Pero era, mal que bien, una moral, y ya no hay modistillas. Ahora andamos por la apología de las larvas.

Y, sobre todo, ¡que no me vengan hablando de modales de clase o costumbres de salón! Es precisamente en los salones donde menos se guardan las formas. Nunca ha sido el «pueblo» quien ha dado ejemplo de abandono, sino la plebe dorada de los marquesitos, para quienes lo «popular» es una cómoda coartada que les permite dejarse ir por la tabla, bien enjabonada, de sus instintos. Por lo demás, una clase se supera de dos modos: por arriba y por abajo. Por el aristocratismo o por la mascarada. No olvidemos a Flaubert: «Llamo burgués a todo el que piensa bajamente.» ¡Ahí tenéis derribadas las barreras de clase!

El abandono, ya sea indumentario o intelectual, no es en realidad más que una forma de regresión. Abandonarse bajo el pretexto de que resulta más «sencillo» o más práctico supone perder toda *forma*. Ahora bien,

el fin de la vida es darle a ésta una forma, y subsidiariamente dársela al mundo. Y también la *distinción* tiende a dar una forma. Es una categoría del ser más que del parecer. ¿Quién nos dará una forma si no nos la damos nosotros mismos?

En nuestra época se habla mucho de los derechos del hombre, pero poco de sus deberes. Es algo que chocó a Soljenitsin, como podemos ver en su célebre discurso de Harvard. La verdad es que uno tiene derechos en la proporción en que tiene deberes. Ni más ni menos. Y entre los deberes del hombre está el de serlo. Es decir, el de no degenerar, el de no caer por debajo de su condición.

El hombre ha nacido de un mono que se puso en pie. De nada le sirve volver a ponerse a cuatro patas. Por el contrario, gana mucho con seguir irguiéndose. Tal vez tengamos derecho a rechazar las obligaciones que otros nos imponen, pero a condición de ser capaces de imponérnoslas nosotros mismos.

Todas las sociedades modernas segregan una misma ilusión, la de que a medida que la vida se hace más «fácil», el esfuerzo resulta inútil. En realidad sucede todo lo contrario. El esfuerzo se limita a cambiar de objeto. Cuantos más elementos sobre los que podamos obrar existan, más energía necesitaremos para ponerlos en forma. La voluntad —no la esperanza— es una virtud teologal, y también una de las formas de ser dueños de nosotros mismos, la que los italianos llaman *maestria*.

El estilo es el hombre: vieja fórmula. Iversen, el héroe de la novela de Ernest von Solomon *La ciudad*, dice: «Poco importa lo que se piensa; lo importante es el modo de pensar.» Afirmación apenas paradójica, pero que será siempre muy difícil de comprender para cierta clase de hombres (una clase que nada tiene que ver con la lucha de clases). El compromiso y la manera de comprometerse, la letra y el espíritu, lo físico y lo moral son uno y lo mismo. Y no hay en ello ningún «prejuicio»: también uno es lo que parece ser.

Había una canción de Jacques Brel *(«Voilà que l'on se couche, de l'envie qui s'arrête de prolonger le jour...»)* cuyo estribillo era: *«Serait-il impossible de vivre debout?»* ¿Se habrá ido el poeta Brel cuando ya no cabía cantar tales palabras? Vale la pena preguntárselo. Los que no se respetan triunfan con demasiada frecuencia sobre los demás. Pocos años antes de suicidarse, Montherlant escribía del prefecto Spendius, héroe de una novela que ya nunca conoceremos: «Spendius finge matarse por estar aquejado de un mal incurable, pero se mata porque la incurable es su patria.»

(Octubre de 1968)

Fundamentos nominalistas de una actividad ante la vida

Ya se considere que lo particular deriva de lo general, ya se estime que ocurre lo contrario, en ello se encuentra resumido el debate universalismo-nominalismo. Por supuesto, toda concepción antiigualitaria del mundo es fundamentalmente *nominalista*; afirma como postulado que las diferencias entre las cosas, entre los seres vivos, entre los hombres, no son

sumables, y que sólo por pura convención puede extraerse un concepto universal, una categoría general, de una serie de observaciones particulares. Para el nominalismo no hay «existencia en sí»: toda existencia es particular, e incluso el Ser es indisociable de un ser o estar ahí (el *Dasein* heideggeriano). No hay un hombre en general, una «humanidad»; sólo existen hombres particulares. Como tampoco el concepo de perro muerde, ni la noción de árbol florece nunca. A este nominalismo se oponen las doctrinas universalistas, y en primer lugar el *realismo* (en el sentido filosófico del término: *racionalismo* de Tomás de Aquino, *esencialismo* de Popper); es decir, la idea de que a todo concepto que nos es posible formular, imaginar o nombrar corresponde una realidad objetiva que extrae su razón de ser de la existencia de un orden «natural», de un universo que es reflejo de un *proyecto* inteligente, aprehensible por medio de una *razón* igualmente presente en todo hombre. Para el nominalista, lo fundamental en el mundo es la *diversidad;* por el contrario, para el universalista es preciso buscar, más allá del juego de las contingencias y los atributos particulares, la *esencia* que hace a todos los hombres iguales ante Dios.

Esta diferencia en la comprensión de lo general y lo particular reproduce, según el teólogo Thorleif Borman, una distinción que se da entre el pensamiento bíblico y el pensamiento griego de los orígenes. Mientras que este último infiere un concepto de generalidad a partir de lo particular, por comparación sistemática y sucesivas abstracciones, aquél deduce la naturaleza de lo particular de la aprehensión *a priori* de una categoría universal (véase T. Borman, *Hebrew Thought Compared with Greek*, W. W. Norton, Nueva York, 1970). El modo de pensamiento universalista aparece más tarde en Platón, a quien los cínicos oponen una crítica nominalista de tipo clásico: «Veo el caballo, pero no lo demás.»

En la Edad Media, el enfrentamiento entre nominalismo y «realismo» cristaliza en la célebre querella de los universales, término que agrupa las categorías fundamenales de la lógica, es decir, principalmente los géneros y las especies definidos por Aristóteles. Para Tomás de Aquino, esos «universales» poseen en Dios una existencia real, anterior y estructuradora de la de los objetos a que se aplican: existen verdades eternas, en todo tiempo y lugar, con independencia incluso de la posibilidad que podamos tener de aprehenderlas. Por el contrario, para los nominalistas, los «universales» sólo son algo incognoscible, pura ilusión. Ya en el siglo XI afirmaba Roscelino que las ideas abstractas no son más que *flatus vocis*, simples «emisiones de voz». En el XIV, la intervención de Guillermo de Ockham (1300-1350) hiere de muerte a la escolástica y señala el comienzo de la emancipación del espíritu europeo del yugo de Aristóteles y de las Escrituras. Guillermo de Ockham demuestra que a la ciencia le es imposible argumentar a base de los «universales» y las nociones generales, que él llama «términos de segunda intención», y que se limitan a designar de manera abstracta y confusa lo que los «términos de primera intención», derivados del conocimiento de las cosas singulares, designan con mayor precisión. No hay, dice, más existencia actual que la de los individuos singulares. Se derrumba así la estructura que los escolásticos habían atribuido a los seres (distinción de Tomás de Aquino entre la existencia «actual» y la «esencial», etc.). Cae también

la distinción entre la esencia y la existencia, el alma y sus facultades, la sustancia y sus accidentes, el intelecto agente y el paciente, la potencia y el acto, etc. Caen, por último, las pruebas clásicas de la existencia de Dios. La fe es cuestión de fe, y no de razón. La filosofía recupera su autonomía y deja de ser sierva de la teología.

Al instituir dos órdenes de verdad, el nominalismo medieval vino a favorecer el fideísmo, «la adhesión pura y simple a unos dogmas que es preciso creer sin reflexión» (Louis Rougier, *Historie d'une faillite philosophique: la Scolastique, Pauvert*, 1966). Pero, de rechazo, hizo también posible el criterio de la ciencia moderna, enunciado por Bacon: «El razonamiento no prueba nada; todo depende de la experiencia.» Por lo demás, la suerte del pensamiento de Guillermo de Ockham ha sido muy diversa. De un lado, encontramos a algunos grandes místicos heterodoxos que hacen de la creación la «condición del creador» —y no a la inversa— y ven en el hombre a un ser capaz de igualar a Dios continuando su obra. El maestro Eckhart afirma: «Dios es porque yo soy.» De otro, está toda la estirpe de los empiristas del siglo XVIII, con Bacon, Locke y Stuart Mill, de la que procederá el a veces llamado, con más o menos razón, «nominalismo científico». Éste se desarrollará sobre todo a partir del siglo XIX, cuando el desarrollo de las ciencias muestra el carácter convencional de las supuestas verdades eternas de la lógica, la física y las matemáticas. En nuestra época, ciertas tesis de Schlick, de Wittgenstein o de Russell tienen un pronunciado carácter nominalista. Pero el nominalismo aparece también, bajo otra forma, en las más variadas corrientes de pensamiento; el existencialismo contemporáneo (Heidegger, Jünger, Rosset), el subjetivismo heroico, el pesimismo filosófico, el relativismo cultural, etc.

En lo político, cabe también descubrir una corriente «nominalista» y otra «universalista», no identificables con ninguna de las familias políticas o sociológicas tradicionales. Más bien recorren *todas* esas familias, creando, en el seno de la «derecha» y de la «izquierda», equívocos tan importantes como duraderos, pero también a veces encuentros y afinidades inesperadas entre ambas. Joseph de Maistre expresa un punto de vista típicamente nominalista cuando escribe: «No existe en el mundo eso que llaman *el hombre*. A lo largo de mi vida he visto franceses, italianos, rusos, etc. Sé incluso, gracias a Montesquieu, que se puede ser persa; pero en cuanto al *hombre*, confieso no haberme topado nunca con él. Si existe es sin yo saberlo...» (*Considérations sur la France*, 1796, capítulo VI).

A la inversa, la corriente universalista está principalmente representada en nuestra época, de una parte, por el judeocristianismo y el aristotelitomismo, de otra por el marxismo y sus derivados. En efecto, en la línea de Parménides y Aristóteles, Marx se adhiere a la concepción metafísica de un hombre genérico y una esencia del hombre. En *La ideología alemana*, llega a escribir que «un ser no objetivo es un no-ser», y define la «revolución» como la regeneración de la esencia humana, el reencuentro del hombre con lo que le es propio, la re-producción de la esencia de un «hombre en sí» que encuentra su ser por encima de las imposiciones alienantes de la vida real. Cabe incluso pensar, con Jean-Marie Benoist, que es esa «esperanza teológica en la recuperación de lo

propio», esa vuelta del Otro al Mismo, esa reconciliación del *genos* con la *ousia*, lo que mejor especifica su pensamiento.

En *El capital*, los términos clave empleados por Marx («capitalismo», «proletariado», «obreros», «burgueses») tienen un valor cuasi constante, transhistórico, y desempeñan un papel comparable al de los «universales» en la escolástica, dentro de una concepción unitaria del tiempo ligada al principio lógico-metafísico de identidad. Los lazos del proletariado con su clase social constituyen una relación metafísica análoga a la relación sustancia/atributo y modo en Spinoza. La propia noción de *clase* consagra la reaparición del principio de identidad conjugado con el de sustancia. La idea de revolución es un quiasma mediante el cual la razón del proletariado a la clase se invierte, y la sustancia-sujeto-sustrato se convierte en el nexo oculto de una especie de hueco encerrado entre la categoría de esencia y la de accidente. El concepto de plusvalía, dice J. M. Benoist, «resulta a fin de cuentas ser una ausencia, un nunca-presente (...). Lo que la teoría de la plusvalía saca a escena son *universales* genéricos, entidades que deben su persistencia como sustancia a la metafísica aristotélica. De modo que la mayor parte de los análisis de *El capital* son doblemente deudores: de una parte, por haber tomado inadvertidamente prestados los universales metafísicos, y de otra, a causa de la huida degenerativa que lleva a Marx, en su afán de desnudarlos del ropaje filosófico, a recurrir a datos empíricos tales como la industria, el comercio, el intercambio y la produccion. Lo que en realidad encontramos al final es una metafísica inconfesada, contaminada por el mundo de ideas de la *techné*» *(Marx est mort*, Gallimard, 1970).

* * *

Toda teoría nominalista postula que las ideas sólo son *verdaderas* en tanto en cuanto son algo *encarnado*, es decir, *vivido*. No se trata sólo de una cuestión de ética (armonizar nuestras ideas con nuestros actos), sino de una afirmación de alcance mucho más general: no existe verdad fuera de lo encarnado; lo que, para nosotros, equivale a decir que no hay realidad fuera de lo real. Nuestro «antiintelectualismo» se deriva de esta convicción de que la *vida* vale siempre más que la *idea* que de ella nos hacemos; que hay una preeminencia del *alma* sobre el *espíritu*, del carácter sobre la *inteligencia*, de *la sensibilidad* sobre el *intelecto*, de la *imagen* sobre el *concepto*, del *mito* sobre la *doctrina*.

Del mismo modo, resulta imposible *demostrar* en abstracto que un comportamiento sea preferible a otro. Todo comportamiento puede ser preferible según el sistema de valores y los criterios de apreciación que, consciente o inconscientemente, le sirvan de referencia (si se piensa que la muerte es lo peor de *todo*, vale más desertar que ir a luchar; en cambio, si se cree que el deshonor es peor que la muerte, ocurrirá lo contrario). Nunca es posible demostrar la verdad de los *postulados* sobre los que se construye un sistema de valores. La demostración se da solamente a partir de esos postulados, y sólo es válida para quienes los admiten. Ni siquiera la ciencia escapa a esta regla. El error de un Jacques Monod cuando habla de una «ética del conocimiento» consiste en no ver que no es evidente para todo el mundo que un enunciado científico haya

de ser preferido a otro. Aquí es preciso romper con el positivismo (cuyas cualidades *críticas* nos parecen, por lo demás indudables): la perspectiva científica sólo es una entre otras; la razón tiene un papel puramente instrumental: no es un valor en sí, sino una *herramienta.*

Antes de examinar qué sistema de valores *preferimos* tomar como referencia, y de qué modo llevamos a cabo esta elección, parece necesario un breve recordatorio teórico en dos de los aspectos de nuestra visión del mundo: la filosofía de la historia y la concepción/aprehensión del universo.

1. La historia como despropósito

En el devenir europeo hay dos grandes concepciones de la historia que no han cesado de correr paralelas o enfrentarse, aunque bajo múltiples formas: la historia «lineal» y la historia «cíclica». La concepción *lineal* de la historia aparece en el espacio-tiempo europeo con el judeocristianismo. En ella, el devenir histórico se plantea como una *línea* que une un estado *antehistórico* (paraíso terrenal, jardín del Edén) a otro *posthistórico* (instauración del reino de Dios en la tierra). La *estructura* de este esquema ha sido descrita muchas veces. Hubo un tiempo en que el hombre vivía en cierta armonía con su Creador. Pero un día cometió una falta (el pecado original *hereditario*), y a raíz de ello fue expulsado del paraíso y *entró en la historia*, en este «valle de lágrimas», donde está obligado a «ganarse el pan con el sudor de su frente». Sin embargo, gracias a esa Buena Nueva que es la venida del Mesías (Jesús en el sistema cristiano) a la tierra, ahora puede elegir el «buen camino» y conseguir su salvación (individual) para la eternidad. Al fin de los tiempos, tras el Armageddon, los buenos serán definitivamente separados de los malos. El estado posthistórico *restituirá* el estado antehistórico, y éste será el *fin de la historia:* la historia volverá a cerrarse, será *reabsorbida*, como un paréntesis.

Desde un punto de vista estructural, este esquema, trasladado a la tierra mediante la sustitución del *más allá* por el *más acá*, reaparece tal cual en la teoría marxista. Hubo un tiempo en que el hombre vivía feliz en el comunismo original. Pero un día cometió una falta, la división del trabajo, que trajo consigo la propiedad privada, la apropiación de los medios de producción, la dominación del hombre por el hombre, la aparición de las clases. De esta manera, el hombre *entró en la historia*, una historia caracterizada por el *conflicto*, las relaciones de autoridad, etcétera, y cuyo motor esencial es la «lucha de clases». Sin embargo, en cierto momento del devenir histórico, la clase más explotada toma conciencia de su condición, y a partir de entonces se erige en Mesías colectivo de la humanidad. Desde entonces, el hombre puede elegir el «buen camino» y contribuir a la más rápida culminación de la lucha emprendida. Al fin de los tiempos, tras la «lucha final», los buenos serán definitivamente separados de los malos. La *sociedad sin clases* nos hará volver —con la abundancia como propina— a los felices tiempos del comunismo original. Las instituciones perecerán y el Estado resultará ya inútil. Será el *fin de la historia.*

Ciertos filósofos neomarxistas, en especial los miembros de la Escuela de Francfort y también, en cierta medida, el último Freud *(Malestar en la civilización)*, han aportado un importante correctivo a esta teoría de la historia. En el nuevo enfoque, los comienzos de la historia son concebidos de manera muy semejante, pero se abre paso una *duda* cada vez mayor en cuanto a las posibilidades de su culminación. Se parte del principio de que el *mal* está destinado a reproducirse siempre, que nunca habrá modo de escapar a las relaciones de autoridad y dominación. Pero no por ello se concluye que ese «mal», que forma la trama de *toda* realidad social, no es quizá tan malo como se había dicho. Por el contrario, se afirma que en tales condiciones la única posibilidad que el hombre tiene para no «añadir mal al mal» es continuar refiriéndose a la *idea* de un fin de la historia, incluso y sobre todo si sabe que éste no llegará jamás. Tal *espera* mesiánica es considerada como operante y fecunda en sí misma. La actitud que lógicamente se desprende de semejante modo de ver las cosas es un *hipercriticismo* por principio: se trata de oponer un perpetuo «no» a los peligros que todo «sí» encierra. Una actitud muy semejante volvemos a encontrar en los «neomonoteístas» del tipo de Bernard-Henri Lévy *(La Barbarie à visage humain, Le Testament de Dieu)*.

Mientras que la teoría marxista «ortodoxa» reproduce bajo una forma laica, la teoría *cristiana* de la historia, de la teoría neomarxista o freudomarxista puede decirse que refleja, más estrictamente, la del *judaísmo* clásico. Para el judaísmo, el pecado original no presenta el carácter «mecánico» que tiene en la doctrina cristiana (las Escrituras no exigen penitencia por una herencia cargada de pecado, no hay creencias capaces por sí mismas de procurar la salvación). Por otra parte, el Mesías no ha venido aún (Jesús es un impostor). En último extremo, se duda incluso de que venga; pero su *espera* es por sí sola operante y fecunda. («Ese Mesías que no viene nunca —escribe Robert Aron—, pero cuya sola espera, aunque eternamente defraudada, es eficaz y necesaria»; *Le Judaïsme*, Bucher-Chastel, 1977.)

Para resumir la concepción lineal de la historia, digamos que dota a esa historia de un carácter *unidimensional*, de una *necesidad* (ineluctable: es impensable que la historia no se desarrolle, aparte todos sus accidentes y contingencias, de acuerdo con la «revelación» que el hombre ha tenido de ella, ya sea en la Biblia o en *El capital*) y de una *finalidad*. La historia tiene un *sentido*, en la doble acepción del término: está dotada de *significación* y va en cierta *dirección*. En consecuencia, la *libertad* del hombre se encuentra estrechamente limitada. El hombre no es libre de hacer de la historia lo que quiera; no le queda otro remedio que aceptar la revelación que le es hecha por medio de la más alta autoridad posible dentro del sistema («Dios» en el esquema judeocristiano, la «ciencia» en el marxista). Por otra parte, pasado, presente y futuro son percibidos como radicalmente distintos entre sí: el pasado (en el seno de la historia) es lo que *nunca* volverá; el futuro, lo que aún no ha ocurrido *nunca*; el presente, un punto de una línea cuyo comienzo y fin nos son conocidos, aun cuando ignoremos su duración. Hay una *unidimensionalidad* del tiempo histórico.

A diferencia de lo que sucede con la concepción lineal, la concepción

cíclica de la historia tiene en Europa carácter autóctono. Aparece como algo común a toda la antigüedad europea precristiana, inducido por la observación del *mundo-tal-como-es*, por el espectáculo de cierto número de alternancias (las estaciones), de encadenamientos (las generaciones), de repeticiones en la diferencia y diferencias en la repetición (nadie se baña dos veces en el mismo río; el sol se levanta cada mañana y, a la vez, no es nunca exactamente el mismo sol). Se funda en la intuición de una *armonía posible*, basada en la regularidad de los ciclos y la conciliación de los contrarios. Tal vez haya que relacionar esta idea con la perfección de un paisaje eminentemente *variado* (Renan opone el «psiquismo del bosque» al «psiquismo del desierto», que imbuye la noción de absoluto: «el desierto es monoteísta»). En esta concepción, la historia no tiene *ni principio ni fin*. Es simplemente el teatro de determinado número de repeticiones analógicas que, según las escuelas, hemos de tomar más o menos al pie de la letra. Es esta permanencia de los ciclos la que da a la historia su estatuto *ontológico*, una ontología que ya no es exterior o trascendente con respecto al devenir de los hombres, sino confundida con él.

Vamos a situarnos en la *perspectiva* trazada por esta concepción cíclica de la historia, pero introduciendo en ella, al modo de Nietzsche, un importante correctivo. En efecto, si se la observa atentamente, la concepción cíclica tradicional sigue siendo en cierto modo lineal. La *imagen* a que hace referencia es la de una *línea dispuesta en círculo*. Cierto que los «extremos» de esa línea se tocan (y por ello tienden a desaparecer), pero en el interior del círculo los acontecimientos siguen desarrollándose con arreglo a un orden inmutable. Al igual que las estaciones se suceden siempre en el mismo orden, también los ciclos se desarrollan con arreglo a un esquema inexorable. Así, para los modernos mantenedores de la teoría tradicional de los ciclos (Julius Evola, René Guénon), nuestra época corresponde al fin de uno de ellos (*kali-yuga* indio, «edad del lobo» de la mitología nórdica). Esto hace que nuestra libertad se encuentre limitada frente a una dinámica inconmovible, con todos los riesgos que en la *práctica* se desprenden lógicamente de semejante análisis: desmovilización o política de lo peor. En un célebre pasaje de *Así hablaba Zaratustra*, Nietzsche sustituye esta concepción *cíclica* de la historia por otra resueltamente *esférica* —subsiste el «círculo», pero la «línea» desaparece—, equivalente a una afirmación radical de la *falta de sentido de la historia* y a una ruptura tanto con la *necesidad* inherente a la concepción lineal como con la implícita en toda especulación mecánica sobre las «épocas de la humanidad» (de Hesiodo a Guénon). Es fácil darse cuenta de en qué se parecen y en qué se diferencian el *círculo* y la *esfera*: ésta posee una dimensión más, puede *en todo momento girar en todos los sentidos*. De modo semejante, en la concepción general de la que es imagen, la historia puede en todo momento desarrollarse en cualquier dirección, siempre que una *voluntad* suficientemente fuerte le imprima el movimiento y habida cuenta, por supuesto, de los procesos que en ella tienen lugar. La historia carece de sentido: sólo tiene el que le dan quienes la hacen. Sólo mueve al hombre en tanto en cuanto es antes movida por él.

Las consecuencias para la libertad del hombre resultan evidentes, y sobre ellas volveremos. Además, pasado, presente y futuro no son ya puntos distintos de una línea dotada de una sola dimensión, sino, por el contrario, *perspectivas que coinciden en toda actualidad*. Hagamos notar que el pasado no es nunca percibido como tal sino en cuanto está inscrito en el presente (los acontecimientos a los que se refiere sólo son «pasados» *en el presente:* cuando tenían lugar, eran *presentes*). Otro tanto ocurre con el futuro. De este modo, toda actualidad es no un *punto*, sino una *encrucijada:* cada instante presente *actualiza la totalidad del pasado y potencializa la totalidad del futuro*. Hay una *tridimensionalidad* del tiempo histórico, y con ella caduca la cuestión de saber si es o no posible hacer «revivir el pasado»: el pasado concebido como pasado está vivo en todo presente, es una de las *perspectivas* que permiten al hombre elaborar proyectos y forjarse un destino.

2. *El mundo como caos*

Del mismo modo que, hablando en general, no percibimos ningún «sentido de la historia», tampoco constatamos ningún «sentido» en la organización y la configuración del mundo. Recusamos *cualquier determinismo*, ya sea «espacial» o «temporal». Diferimos, pues, en esto de los partidarios de un «orden natural», que creen que el «orden» que el mundo en torno parece ofrecerles no es sino parte de un *orden* más vasto cuya existencia, aprehensible mediante la razón, remitiría a un creador, igual que una mecánica «remite» a su mecánico.

A medida que vamos desarrollando nuestros conocimientos acerca de los distintos pueblos de la tierra, comprobamos una *relatividad general*, tanto en el terreno de la costumbre como en el de la moral, los fundamentos del derecho, los cánones estéticos, las actitudes ante lo sagrado, las concepciones de la divinidad, etc. No hay un *hombre en sí*, sino tan sólo *culturas* con sus características y leyes propias. Aquí es donde viene a articularse una concepción positiva de la *tolerancia*, que no es una «permisividad» insustancial, sino simplemente el reconocimiento y el deseo de ver perpetuarse la *diversidad del mundo*. Esta diversidad es algo bueno. Toda verdadera riqueza descansa en la diversidad. La diversidad del mundo depende del hecho de que cada pueblo, cada cultura, tiene sus propias normas y constituye una *estructura* autosuficiente; es decir, un conjunto cuya disposición no es posible modificar en ningún punto sin que esa modificación repercuta en todas sus partes. También es aquí donde viene a articularse una crítica radical del *totalitarismo*, cuya fuente histórica más importante descubrimos en el monoteísmo. La idea de un dios único implica la de una verdad única, *absoluta*. Los hombres deben someterse a ella porque es la verdad en sí; quienes no se sometan viven en el error, y quienes viven en la verdad tienen derecho a arrancarlos de ese error, por todos los medios si llega el caso, y además con buena conciencia. Debido a su carácter intrínsecamente totalitario, el monoteísmo tiene tendencia a conducir al *reduccionismo* (todo conocimiento es finalmente reducido a la unidad), al *igualitarismo* (los hom-

bres son iguales ante Dios: gozan de una «razón» independiente de las contingencias que les permite discernir la «verdad única» y lograr su salvación) y a su corolario, el *universalismo*, pongan o no los adeptos a las creencias monoteístas sus principios en práctica, saquen o no de ellos conclusiones en el orden de las cosas terrestres. En este sentido, y *a contrario*, el nominalismo, el rechazo de los «universales», constituye a la vez el fundamento de la tolerancia positiva, del antiuniversalismo y del antiigualitarismo, puesto que existe un nexo lógico entre el reconocimiento de la diversidad fundamental de los seres y el de la desigualdad —toda diferencia confiere valor en algún sentido— que de ella se deriva en la esfera de las cosas concretas.

El «orden» que advertimos alrededor *no es*, en realidad, *sino el que nosotros mismos ponemos*, la mayoría de las veces sin darnos cuenta. Somos prisioneros de una «ilusión óptica» debida a las estructuras ordenadoras y clasificadoras de nuestra mente; tendemos a interpretar como «datos permanentes» los lazos lógicos que, por comodidad del razonamiento, establecemos entre hechos, series de hechos, circunstancias, etc. En realidad, esa «lógica» exterior al hombre es tan imaginaria como nuestras «fronteras naturales predestinadas», ese «hexágono metafísico» tan caro a ciertos publicistas. El hombre es un animal *dador de sentido;* y, una vez que ha puesto sentido en las cosas, tiende a creer que ese sentido estuvo *siempre* allí. La misma tendencia tenemos a interpretar series factuales absolutamente neutras en términos de teleología, de finalidad. Ponemos *necesidad* donde lo mismo podríamos poner *azar*, sin darnos cuenta de que en última instancia azar y necesidad son una sola y misma cosa (véase Clément Rosset, que cita a Malcolm Lowry: Cuanto ocurre tiene lugar *anyhow somehow*, «de cualquier modo y de algún modo»; de que las cosas sean *inevitablemente* como son y no de otra manera no podemos inferir que su existencia responda a una intención previa). «En el centro del cosmos, el poder no es ya soberano, sino anónimo», dice Ernst Jünger. Hablando globalmente, el mundo es un *caos*.

Por último, no hay que olvidar que las *leyes* «naturales» que advertimos en el mundo en torno tienen siempre un carácter *contingente*. Por definición, todo enunciado científico es revisable. Las leyes naturales son repeticiones probabilitarias de circunstancias que una excepción podrá siempre, en principio, falsear (véase Popper). Dicho de otro modo, sólo son válidas para ciertas condiciones. Llevamos dos siglos descubriendo leyes que creíamos «universales» tenían en realidad una validez circunscrita a condiciones *particulares*. Esta evidencia, que empezó por afectar a materias como la física, la química, etc., ha acabado por conmocionar las esferas mismas del pensamiento: los enunciados matemáticos, las proposiciones generales de la lógica, resultan unas veces falsos y otras simples tautologías. Sabemos que lo que es válido para la macrofísica no lo es para la microfísica (teoría de la relatividad). Sabemos también que los instrumentos de medida no hacen más que afinar la subjetividad de nuestras percepciones, sin hacerlas por ello objetivas. Sabemos, por último, que el solo hecho de nuestra presencia en el universo influye en la percepción que de él tenemos: la presencia del observador modifica la configuración del paisaje observado (principio

de Korbzybsky: el mapa siempre está incompleto, pues empieza por ignorar a quien lo consulta). De la existencia relativa de leyes *hic et nunc* no cabe concluir la existencia universal de leyes absolutas.

3. *No da todo igual*

Nuestra posición de partida es, pues, claramente *nominalista* y *existencialista*. Se plantea entonces un problema fundamental: ¿Sobre qué criterios edificar un *sistema de valores*, una vez rechazados los «universales» y el valor absoluto (verdad única)? E incluso: ¿hasta qué punto es *necesario* ese sistema? Tal es la objeción clásica de quienes creen que una posición nominalista conduce fatalmente a un relativismo generalizado, inhibidor y privativo, a un hipersubjetivismo expresable en fórmulas tales como «cada cual con su verdad» «tanto da una cosa como otra», «todo está permitido», etc. Pues bien, para nosotros no hay nada de eso. Y en la medida en que tratamos de sentar las bases colectivas de cierta actitud ante la vida, estimamos que es incluso rigurosamente necesario identificar cierto número de criterios que permitan apreciar el valor concreto de una idea o distinguir entre proposiciones contradictorias. Este rechazo del hipersubjetivismo ya íntimamente unido a un *rechazo del individualismo*, articulado en torno a dos observaciones.

Primera observación: *el hombre es inseparable de su cultura*, inseparable del medio (espacial) y de la herencia (temporal) modelados, puestos en forma por esa cultura. El hombre viene al mundo ante todo como *heredero*, decía Maurras (siguiendo a otros muchos). No vive en Sirio, ni en una isla desierta, ni en el empíreo, sino *hic et nunc:* en esta o aquella sociedad concreta. No tiene, pues, libertad para provenir de otra parte que de allí de donde proviene. Nace con una herencia específica, que puede asumir o rechazar, pero no hacer que sea otra que la que es. Esta herencia implica ante todo determinado número de *valores* y, en consecuencia, de *juicios de valor*. Basta este hecho para que no nos sea posible juzgar del mismo modo una proposición si hemos nacido en el seno de culturas diferentes. De esta observación se deduce la necesidad de *identificar los valores propios de nuestra cultura*, lo que, en una época de confusión como la actual, implica desentrañar nuestra herencia. Para saber lo que nos pertenece como propio en la babel de valores que en nuestros días se entremezclan y enfrentan hemos de recurrir al método genético, descubrir la *genealogía de los valores* (recordemos las preguntas que planteaba Nietzsche: ¿Quién ha aportado tal valor? ¿En qué circunstancia? ¿Quién se beneficia de él? ¿Qué resultados concretos tiene su aplicación?). Ésta es la razón del interés que podemos sentir por nuestro pasado más lejano: cuanto más larga sea la perspectiva en que nos situemos, más probabilidades tendremos de identificar, en nuestra herencia histórica, lo sobreañadido y lo realmente nuestro. Además, en una perspectiva histórica *esférica*, se da una correlación natural entre el «pasado» y el «futuro». Por supuesto, este método lleva aparejada una previa toma de conciencia positiva de nuestras filiaciones e identidades colectivas. Decidimos asumir una herencia para poder *continuarla* o *res-*

taurarla; aceptamos ser lo que somos para poder ser *más* de lo que hemos sido.

Segunda observación: en todo momento, en toda sociedad, *hay algo subjetivo que «funciona» como absoluto.* En otros términos, una sociedad sólo existe en relación con ciertas *normas.* No hay más ejemplos históricos de sociedades sin normas que, precisamente, los de *las sociedades en trance de desmoronamiento.* Lo que aquí cuenta no es tanto el *contenido* de la forma (que es variable) como su existencia (que es constante). Por eso, de que una norma *varíe* no cabe inferir que se trate de algo *facultativo.* Y, sin embargo, si reflexionamos un poco, veremos que tal es el caso común en nuestros días, y numerosos los ideólogos que, por una especie de arte de birlibirloque, *deducen de la variabilidad de las normas su inutilidad.* Por ejemplo, ciertas neofeministas subrayan el hecho de que los papeles sociales masculino y femenino que la historia europea nos ofrece no se encuentran en todas las culturas del globo, cosa totalmente exacta; pero pasan por alto que si no encontramos esas normas, *sí encontramos otras:* los papeles sociales del hombre y la mujer pueden variar, pero no hay sociedad en la que no exista tal diferenciación de papeles.

4. *Un subjetivismo heroico*

Durante siglos, la prodigiosa eficacia de las normas se ha debido a que eran *«vistas» y percibidas como absolutas.* Eran activas, operantes, en la medida en que nadie se preguntaba ni soñaba con preguntarse por su *razón de ser* (salvo de un modo pasajero, inmediatamente rechazado por el espíritu de la época). Uno se comportaba de tal modo y no de tal otro porque lo había «hecho siempre», porque «se hacía así, y no de otra manera». Semejante ausencia de *duda* a propósito de las normas es característica de toda cultura en pleno auge, en la que la energía acalla la incertidumbre. Por el contrario, en una cultura debilitada, en una sociedad en declive, el espíritu público se ve sumergido por una inmensa ola de duda. De hecho, desde hace aproximadamente dos siglos —hagamos abstracción de los precedentes—, las normas van poco a poco desvelándose *como lo que son,* es decir, como *convenciones,* resultado de una *elección,* pero de una *elección olvidada.* La tradición, la acción histórica, el juego de los acontecimientos, el proceso de *replicación* de las generaciones, han venido a cristalizar, en un momento dado, en costumbres y «leyes» sociales con *fuerza* suficiente para hacerlas parecer «naturales», como si hubiesen existido siempre: *el artificio (la cultura) se presenta como naturaleza.* En una segunda etapa, el desplome de los *mitos fundacionales,* la aparición de *ideologías* que han llegado a tener conciencia de sí mismas, han dado como resultado, progresivamente, una *crítica de los fundamentos* que se ha desarrollado rápidamente en todas direcciones. Esta crítica, eminentemente corrosiva y disolvente, ha llevado a la total destrucción de las normas y, como consecuencia, a la desaparición del *sentido* de la vida de los miembros de esas sociedades y de las posibilidades de *comunicación* que de él se derivan. Poco a poco, la

sociedad, al perder sus normas, ha ido deshaciéndose; la duda lo ha invadido todo; nada se da ya por supuesto; nadie ve la «razón» que hay para hacer esto o aquello; la autoridad no es percibida como principio trascendente a quienes la encarnan, sino como una simple cuestión de policía; la información, al no encontrar su sitio en ningún *marco*, refuerza la duda en vez de disiparla, y el saber mismo, en vez de ser utilizado con vistas a una acción más eficaz, se convierte en algo esencialmente inhibidor y paralizante.

Podemos, sin duda, deplorar tal situación, pero no anularla. Una norma que ha sido *desvelada* como convención no volverá a «funcionar» como absoluto, a menos que pase a un nivel superior de expresión. («Dios ha muerto»: Dios «muere» desde el momento en que nos preguntamos por su «razón de ser», y en consecuencia por su «posible muerte»; un dios puesto en cuestión deja de existir, aunque siga habiendo la posibilidad de *nuevos dioses*.)

A partir de ahí, hay dos actitudes posibles. La primera, la que hoy predomina, consiste en recusar las normas que no tienen valor de absoluto, es decir, *toda norma* (salvo que se recaiga en el sistema de la religión revelada; de ahí la posición de Horkheimer e incluso la de B.-H. Lévy), y adoptar una actitud de crítica y rechazo sistemático que evidentemente no puede sino acelerar el proceso de ruina interior, de *implosión* social. Es entonces cuando se cae en el hipersubjetivismo: cualquier cosa vale tanto como otra, nada vale nada. La segunda actitud, que es la nuestra, parte de las mismas premisas, pero llega a un resultado exactamente inverso. Consiste, dando por sentado que una norma «convencional» no es en definitiva otra cosa que algo creado por el hombre, en intentar suscitar las *condiciones en que podrán aparecer nuevas normas*. Más precisamente, no se trata de intentar crear normas, *a pesar de que* éstas no puedan ser nunca otra cosa que «convenciones», sino de tratar de crearlas *con tanta mayor fuerza* precisamente porque son necesariamente resultado del esfuerzo humano, y no algo recibido de una divinidad, deducido de un orden natural o producto de una necesidad histórica. La misma comprobación que lleva a algunos a *abandonar* toda norma —no sin manifestar de paso una curiosa sed de absoluto defraudada— puede así conducir a querer *establecer* otras nuevas. En efecto, si las normas son convenciones, y ninguna sociedad puede pasarse sin ellas, no queda otro camino, desde nuestro punto de vista, que el de *asumir e instituir cierta subjetividad colectiva con fuerza suficiente para que sea percibida como una norma «natural», que funciona como «absoluto» dentro de la estructura social.* Semejante empresa exige probablemente acceder a un nivel de conciencia superior al que hemos conocido hasta ahora, pero no por ello deja de constituir la única respuesta posible al desafío que nuestra época se ha lanzado a sí misma, desafío sin otro precedente que el que determinado tipo de humanidad conoció en el momento de la revolución neolítica, y al que en el seno de nuestra cultura respondió en especial la tripartición indoeuropea, en cuanto fuente de una nueva norma «ideológica», religiosa, filosófica y social. El «heroísmo», contemporáneo podría consistir en una acción «sobrehumana» de ese orden, en la creación de nuevas normas acordes con el desafío que nos hemos planteado. Podemos dar a esta actitud el nombre de «subjetivismo heroico». Y diremos que el

pueblo en el que tuviese lugar semejante *fundación* resolvería la crisis actual, a la vez que se superaría y se afirmaría de nuevo como autosuficiente; es decir, como *causa de sí mismo, como* creador *de sí mismo.*

5. *El hombre creador de sí mismo*

Nos encontramos aquí con toda una concepción del hombre cuyos rasgos principales conviene recordar. El hombre es un ser vivo y, como tal, se encuentra sometido a cierto número de limitaciones, resultado de su condición biológica. Pero no es un ser vivo como los demás Difiere de los otros animales por una mayor y perpetua *maleabilidad* (estado de *neotenia* o «juvenilidad constante», la juvenilidad que corresponde al período de aprendizaje»). El determinismo biológico es puramente *negativo* en el hombre, se expresa exclusivamente en forma de *potencialidades.* Dentro de los límites y presupuestos de nuestra «naturaleza», nuestra libertad permanece incólume. Ésa es la diferencia entre el *instinto* y lo que en el hombre representa la *pulsión,* que no implica programación con respecto al objeto. El hombre no es libre de ser o no teatro de determinado número de pulsiones, pero sí lo es de *elegir* el *objeto* con relación al cual esas pulsiones van a ejercitarse. Si «heredamos» un montón de ladrillos, podemos construir con ellos lo que queramos; lo único que no podemos hacer es transformarlos en pizarra o en mármol. Igual ocurre con el *stock* genético. En consecuencia, el hombre puede siempre volver a ponerse en cuestión, no *es, se hace.* Está siempre *inacabado.* No es creado de una vez para siempre; continúa perpetuamente creándose a sí mismo. Este es el secreto de su superioridad, pero también de su mayor fragilidad: en todo momento puede tanto *perder su humanidad* como dotarse de una *sobrehumanidad.* Y otro tanto sucede con los acervos colectivos: cada generación vuelve a poner en cuestión esa herencia que también puede siempre *perderse* o *superarse.*

El hombre se hace. Se construye a sí mismo constriñéndose, haciéndose violencia, tomándose a sí mismo como *objeto,* estableciendo en su propio interior «redes de hábitos» (Arnold Gehlen), gracias a la determinación de objetivos y principios ligados a la *idea* que se hace de sí mismo. El *superhombre* no es un «supermán» con grandes bíceps o un gran coeficiente intelectual, como tampoco un «nuevo estadio de la evolución», sino el individuo que se pone en la situación «heroica» de superarse a sí mismo, fundando un nuevo tipo con arreglo a sus propias normas. El hombre es el «señor de las *formas*» (Jünger). Pone forma *tanto en el mundo como en sí mismo,* una forma que antes, fuera de él y sin él, no existía. Y concibe esta forma como *dotada de sentido.* Volvemos a encontrarnos con la idea ya expuesta al comienzo: sólo son «verdaderas» las ideas y las formas *encarnadas,* y cuanta más encarnación, más «verdad». (Esto no es tampoco una sacralización de la fuerza, porque a una fuerza puede siempre oponérsele otra, que hallará sus fundamentos en otro sistema de valores y se manifestará en función de otro designio. Tampoco es un pretexto para aceptar de antemano el orden o desorden establecido, porque sucede que no da igual una «verdad» que otra.)

Es bueno lo que nos permite *hacernos* con arreglo a las normas que

nos hemos fijado, y malo lo que nos *deshace* con respecto a esas normas. Esta regla vale tanto para los individuos como para las sociedades. Sólo en función de las normas que nos hemos fijado, normas ligadas a la aprehensión de los valores propios de nuestra cultura, podemos, por ejemplo, criticar, a un tiempo y por las mismas razones, el *hedonismo* (la sociedad «permisiva») y la *ascesis negativa* y mortificadora (la mística del sufrimiento). En la acción emprendida, el gozo nace del hecho de alcanzar la meta que nos habíamos fijado (y, a la vez, de ver surgir otra en el horizonte del querer), y no de lo que ese hecho nos procura. Todos conocéis el proverbio «Vale más la caza que la pieza». Lo que no significa que haya que desdeñar la pieza, sino que, *ante todo*, hay que querer cazar, y la pieza llega, cuando llega, como un añadido. Placer y desplacer son sólo *consecuencias*. El placer, como el desplacer, se añade a la acción, pero no es su motivo: es su *efecto*, no su *causa*. Ésta es la diferencia entre la *voluntad* y el *deseo*: cuando el deseo nos mueve, somos sus esclavos, mientras que si el resorte de la acción reside primordialmente en el querer (que, a su vez, es causa de sí mismo), somos sus dueños. La «dialéctica del amo y el esclavo» empieza, pues, «por casa»: somos a la vez nuestro propio amo y nuestro propio esclavo. La decadencia aparece cuando se considera que lo que era *consecuencia* de la acción puede legítimamente convertirse en su *causa*. En efecto, desde el momento en que se hace del placer el valor supremo, se justifica de antemano *todo* lo que permite obtenerlo. Ya sólo se *quiere* a condición de obtener cosas agradables en número cada vez mayor (principio del placer). Semejante actitud acaba por conducir a la destrucción de la personalidad íntima. Vemos aquí hasta qué punto la necesidad del *esfuerzo* es algo distinto del *trabajo*, aun cuando éste siga siendo su manifestación más corriente. Tanto la «moral» liberal como la marxista pretenden que el hombre será tanto más «libre» cuanto menos obligado se vea a trabajar. En realidad, aun cuando el trabajo (en el sentido corriente del término) llegase a hacerse inútil, el hombre seguiría teniendo necesidad de construirse, de darse una forma, mediante una voluntad de autodisciplina generadora de esfuerzos.

6. *La ética del honor*

Construirse a sí mismo, darse una *forma*, puede significar también pasar del estatuto de *individuo* al de *persona*. Todos somos individuos, pero no todo el mundo es persona. Es conocida la distinción romana entre *animus* y *anima*: la persona es el individuo que se ha dado un alma. Ciertamente, sería injusto que todos los hombres tuviesen un alma; es justo que algunos, al término de su autocreación, logren darse una. Sólo puede darse alma quien ejerce como señor *de sí mismo*, el que reina como soberano sobre su *imperio interior*. El *honor* no será entonces otra cosa que la fidelidad a la norma que uno se ha dado, a la imagen que uno se hace de sí mismo. Montherlant dice que hay que cumplir incluso las promesas hechas a un perro, porque lo que nos compromete no es ni el contenido de la promesa ni su destinatario, sino el hecho de haber prometido. Del mismo modo, la fidelidad a una convicción, a una idea,

se justifica por el mero hecho de habernos adherido a ella, adhesión a la que en un principio nada nos obligaba. Semejante actitud contiene su propia justificación: la fidelidad a la norma se justifica por el hecho de ser tal norma, y, en nuestro caso, una norma elegida, aceptada y querida. Proverbios del antiguo régimen: *a*) «nobleza exige nobleza»; *b*) «nobleza calla». La justificación de la actitud derivada de la norma no puede ser exterior a ésta, no puede residir en un interés (ni siquiera metafísico), lo que refuta cualquier moral utilitaria.

De ahí la importancia del *estilo*. Hay una relación evidente entre el *estilo* y la *forma*. Dar una forma al mundo, darse una forma, es al mismo tiempo instituir un estilo. Por eso nunca puede separarse la letra del espíritu, la forma del fondo, el continente del contenido. «El estilo es el hombre»: la manera de hacer las cosas vale tanto como las cosas mismas; las cuestiones de forma no son nunca superfluas.

La moral aristocrática puede definirse con arreglo a un criterio constante: la capacidad de *obrar contra el propio interés*. Es exactamente lo contrario de la teoría liberal, según la cual el hombre, definido fundamentalmente como agente económico, persigue siempre su «mejor interés». Pero tampoco se trata de caer en la ascesis negativa o en el angelismo: una sociedad normal no se compone sólo de héroes. No obstante, han de ser los héroes quienes sirvan de *ejemplo*, y no... los otros. Sombart define al héroe como alguien que constantemente se pregunta qué puede *dar a la vida*, cómo enriquecer la existencia, al contrario del «burgués», que busca a todas horas lo que puede *sacar de la vida*, cómo enriquecer su propia existencia. El estudio de los actos y situaciones heroicos muestra que las *razones para vivir* y las *razones para morir* son exactamente las mismas, y en este sentido resulta normal que en una época en la que ya no se encuentran razones para morir tampoco se encuentre sentido a la vida. A un nivel más común: admitir que todo *derecho* debe tener su contrapartida en el orden de los *deberes*. Si todos los hombres tienen derechos, todos tienen también deberes. Más precisamente, si debe haber *igualdad de derechos*, tiene que haber también *igualdad de deberes*. Lo que plantea la cuestión de saber cuáles son los deberes que tenemos derecho a exigir a *todo hombre* y, a la vez, da la medida de los derechos que *todo hombre* podría reivindicar. Evidentemente, este principio «funciona» en ambos sentidos: si es cierto que quien se impone *más deberes* debe tener también *más derechos*, no se pueden imponer muchos deberes a quien tiene pocos derechos. Todo derecho al que no corresponde un deber se convierte muy pronto en privilegio (en el sentido actual de esta palabra). Pasa entonces a ser visto como *injusticia*, lo que desencadena —y legitima— un proceso «revolucionario» bien conocido.

En una perspectiva nominalista, lo trágico nace de la clara percepción de una doble «contradicción»: primero, entre nuestra pequeñez y brevedad y la inmensidad e infinitud del mundo; y, en segundo lugar, entre el hecho de que estamos *contenidos en el mundo* en el plano «material» y el mundo, con toda su inmensidad, está al mismo tiempo *contenido en nosotros* en el plano «espiritual». De este modo nos damos cuenta de que, por «ínfimos» que podamos ser, somos no obstante los únicos capaces de «hacer salir lo más de lo menos», de añadir al mundo formas y conjuntos de formas que sin nosotros no existirían. Los antiguos se habían dado

perfecta cuenta de que la *intensidad* es una especie de «desquite» sobre la *brevedad,* y habían notado también que la intensidad varía de modo inversamente proporcional a la duración (no se vive perpetuamente en las cumbres). Lo trágico descansa igualmente en la noción de *fatum,* de «destinos», idea de la que tal vez convenga recordar que no conduce a ningún fatalismo, sino todo lo contrario. El sentimiento del *fatum* engendra dos actitudes precisas: admitir que puede haber un destino para cada uno de nosotros, sin ver en su carácter ineluctable el menor motivo para renunciar a intentar cambiarlo cuando estimamos que no corresponde a las normas que nos hemos fijado (tal es el resorte constante de la tragedia griega); y, una vez que hemos hecho cuanto podíamos de acuerdo con la norma que nos hemos dado (y no olvidemos que aquí *poder* es *deber*), no sólo *aceptar* el curso de las cosas tal como efectivamente ha acontecido, sino *quererlo: amor fati.*

(Junio de 1979)

Veinticinco principios de «moral»

No me gusta gran cosa la «moral».[1] Conozco demasiado su *genealogía* (que considero suficientemente esclarecida por Nietzsche). Por otra parte, tiendo a considerar que hay tantas «morales» como *niveles* de humanidad posibles, lo que supone un número bastante respetable. En cambio, sí creo mucho en los *principios,* que pueden ser también reglas de vida. (Todo devenir histórico va del *mito* al *principio,* por el rodeo de una *idea.*) Por lo que puedan valer, he aquí los míos; espero no serles infiel con demasiada frecuencia.

1. *El hombre es el compañero de Dios,* su socio para lo bueno y lo malo. Ambos crean en común. Dios no está por encima ni fuera de nosotros. Tampoco se encuentra más allá de nuestras sensaciones. Lo importante no es creer en Dios, sino obrar de tal modo que Él pueda creer en nosotros. Encontrarlo e identificarlo en nosotros, desvelarnos como Él. Cuerpo y alma son una sola y misma cosa. Someter el uno a la otra, contraponer ambas nociones, son actitudes procedentes de una misma enfermedad del espíritu. Un Dios que no se comporta como tenemos derecho a esperar merece ser repudiado, a condición de que quien lo repudia haya dado lo mejor de sí mismo.

2. *No basta con haber nacido, hace falta también ser «creado».* La creación es posterior al nacimiento; sólo podemos ser «creados» por nosotros mismos. Así es como uno se da un *alma.* El maestro Eckhart habla de «autocreación» (*Selbstschöpfung*): Fui causa de mí mismo, pues quise ser yo y no fui ninguna otra cosa. Fui lo que quise, y lo que quise, eso fui.» En los Eddas (*Hávamál,* V) hay una *imagen* de Odín en la que se ofrece en sacrificio a sí mismo. Un pueblo instaura una *cultura* cuando se convierte en causa de sí mismo, cuando sólo en sí mismo (en su tradición) encuentra la fuente de una perpetua novedad. Otro tanto ocurre

1. Texto escrito a petición de Philippe Héduy para un número de la revista *Item* consagrado a la moral.

con el hombre: debe hallar en sí mismo las causas de sí y los medios para superarse. (Un jefe de Estado es decadente cuando tiene su autoridad de otro, de algo distinto a la trascendencia de su propio principio.)

3. *La virtud no es un medio* referido a algún fin último. Es en sí misma su propio fin, su propia recompensa. La *reconquista interior* o reconquista de uno mismo es el punto de partida tanto de toda búsqueda como de toda conquista. Y, para empezar, el reconocimiento y redescubrimiento mutuo del *animus* y el *anima*. Establecer sobre nosotros mismos un imperio *soberano*. Ser para uno mismo su propio objeto. Obedecer al Señor que hay en nosotros, a la vez que mandamos al Esclavo que también hay en nosotros. Búsqueda del justo medio.

4. Ser uno mismo no basta como consigna. Es preciso también *llegar a ser lo que uno puede ser, conntruirse* en función de la idea que uno se hace de sí mismo. No estar nunca satisfecho de sí. Querer cambiarse antes de querer cambiar el mundo. Estar más dispuesto a aceptar el mundo como es que a aceptarme como soy. Desarrollar, entre nuestras potencialidades, aquellas que nos hacen específicamente humanos. Y, entre éstas, las que nos hacen ser nosotros mismos. Una *voluntad* fuerte nos permite ser lo que queremos, sin que importe lo que éramos. La voluntad prima sobre cualquier determinismo, incluso el del nacimiento, a condición de ser capaces de querer. Y, ante todo, cultivar la energía interior, esa energía de la que «puede dar tantas pruebas la hormiga como el elefante» (Stendhal), y que nos permite ser en invierno aquello por lo que retorna la primavera.

5. *Fijar nuestra propia norma, y atenernos a ella.* Tomarnos como ley, a condición de no luchar contra esa ley (lo que no impide dar nuevas dimensiones a la *perspectiva* elegida). No ceder. No plegarse. Continuar cuando no hay razones para hacerlo. Ser fieles a las causas traicionadas, serlo por quienes no lo han sido. Ser *también* fieles a quienes ya no lo son. Defender contra todos y aun contra uno mismo la idea que uno se hace de las cosas y que querría poder hacerse de sí mismo.

6. *No tomar «posesión» de los demás hasta no haber tomado «posesión» de uno mismo*: obligarse a sí mismo, condición primera del derecho a obligar a los demás. También: soportar a nuestros contemporáneos tras habernos soportado a nosotros mismos. El hombre de calidad tiene ante todo exigencias para consigo mismo, el hombre del común no las tiene más que frente a los demás (Confucio). El poder debe basarse en la superioridad, no la superioridad en el poder. Los que dirigen tienen derecho a poseer, pero los que poseen no tienen por ello necesariamente derecho a dirigir. El hombre de calidad está más allá de los despotismos; domina a los dominadores por caminos que le son propios. «Una nueva nobleza es necesariamente opuesta a todo lo que es populacho y déspota.» (Nietzsche.) Cuanto más alto se sube, más solo se camina, y más debe uno contar consigo mismo. Los que están arriba son responsables de los que están abajo, y deben *responder a lo que de ellos se espera.* Sólo tienen «privilegios» en la medida en que es realmente posible descansar en ellos; de lo contrario, todas las rebeliones son *justas.* Seguir libremente a quienes nos son superiores: orgullo de haber encontrado un Señor (Stefan George). La contrapartida de la sumisión no es el dominio, sino la pro-

tección. Se tiene el derecho de obedecer y el deber de mandar(se), no a la inversa. Proclamar el deber de tener derechos, y el hermoso derecho a tener deberes.

7. *El mundo es tragedia inconmensurable.* Toda existencia es trágica, toda afirmación lo es también. El mundo es un *caos*, pero podemos darle una *forma*. Lo que hacemos no tiene más *sentido* que el que nosotros le demos. Contrapartida: todo repercute en todo. Nuestros gestos más íntimos tienen consecuencias en las partes más remotas del universo. El mal carece de existencia *positiva*. Es una simple limitación de lo que deviene, una limitación de la forma que los seres dan al mundo. Una pura, una eterna negación.

8. *Merecemos todo lo que nos pasa*, individual y colectivamente. Pasado cierto umbral, no hay ni suerte ni azar: la fuerza de nuestros adversarios no es nunca, en último análisis, más que nuestra propia debilidad. En consecuencia, no sólo aceptar, sino *querer* lo que sucede. Querer lo que sucede desde el momento en que no hemos podido impedir que ocurriera. No resignación, sino mantenimiento de nuestra propia libertad. *Amor fati*: el único medio de obrar cuando no se puede ya obrar. Estoicismo: la única conducta posible cuando las otras ya no lo son. Hacer de modo que aquello sobre lo que nada podemos tampoco pueda nada sobre nosotros (Evola).

9. *En el principio fue la acción.* Las cosas grandes y fuertes no tienen razón de ser; por eso deben ser hechos (pero no todo lo inmotivado es necesariamente grande y fuerte). Lo verdaderamente importante es la acción, no quien la emprende; la misión, no quien la cumple. Contra el individualismo, por una *impersonalidad activa*. Lo que uno *debe* hacer no se explica en términos de motivación. Nobleza calla.

10. *El honor: no faltar nunca a las normas que uno se ha dado.* La imagen que uno se hace de sí mismo se convierte en verdadera —cosa evidente— desde el momento en que uno se conforma a ella. A partir de entonces, poco importa que se trate de una «imagen» o de una «realidad»: ambos términos se confunden. La idea se hace carne: tal es la auténtica encarnación del Logos. Toda promesa obliga, y no hay circunstancia que exima de esa obligación. Poder estar orgulloso de uno mismo: el mejor medio para no tener que avergonzarse de los demás.

11. *El estilo es el hombre.* La liturgia cuenta más que el dogma. Lo bello nunca está mal. Más vale hacer bien cosas mediocres que mal cosas excelentes. El *modo* en que se hacen las cosas vale más que las cosas mismas. El *modo* como uno vive sus ideas vale más que esas ideas. El *modo* en que se vive vale más que lo que uno vive, y a veces más que la vida. Más sencillez que modales, dan un palurdo; más modales que sencillez, un pedante; tantos modales como sencillez, un hombre de calidad (Confucio).

12. Nietzsche: «¿Qué es lo noble? Buscar las situaciones en que se impone tomar una actitud. Dejar para la mayoría la *felicidad*, esa felicidad hecha de sosiego, virtud, comodidad y mercantilismo a la anglosajona. Buscar instintivamente las responsabilidades más pesadas. Saber hacerse enemigos en todas partes, y en el peor de los casos, serlo uno mismo.»

13. *Anteponer el deber a las pasiones, y las pasiones al interés.* Llevar

a cabo «buenas acciones» para conseguir la salvación, ir al cielo, etc., es también servir a los propios intereses. Hacer lo que uno debe, no lo que a uno le gusta. Para eso hace falta un *aprendizaje:* el hombre necesita reglas para hacerse a sí mismo, porque es infinitamente maleable. El trabajo como *servicio*, el deber como *destino.*

14. *Conseguir y rehacer sin descanso la armonía vital entre las contingencias y los principios.* Hacer de modo que los actos sean conformes a las palabras. Aquel cuyas palabras desmienten sus actos no es más *dueño* de sí que aquel cuyos actos desmienten sus palabras. Ser sincero no consiste en decir la verdad, sino en volcarse por entero, sin segundas intenciones en cuanto uno emprende.

15. *No arrepentirse, sino aprender.* Hacer todo lo posible por no causar daño. Si uno lo causa, no tratar de justificarse. Las justificaciones que uno se da son otras tantas huidas frente a uno mismo. El arrepentimiento no trata de borrar la falta, sino de tranquilizar la conciencia. Devolver bien por bien, *justicia* por mal. (Si se devolviese bien por mal, ¿qué daríamos a cambio del bien, y qué valor tendría?)

16. *No perdonar nunca; olvidar mucho. No odiar nunca; despreciar a menudo.* Sentimientos plebeyos: el odio, el rencor, la susceptibilidad, la vanidad, la avaricia. El odio, lo contrario del desprecio; el rencor, lo contrario del olvido; la susceptibilidad y la vanidad, lo contrario del orgullo; la avaricia, lo contrario de la riqueza. De todos estos sentimientos, el más despreciable es el *resentimiento.* Decía Nietzsche: «Se acerca el tiempo del más despreciable de los hombres, el que ni siquiera es ya capaz de despreciarse a sí mismo.»

17. *Contra el utilitarismo.* Con los hombres ocurre como con los ejércitos. Los soldados que para luchar bien necesitan saber por qué luchan son ya malos soldados. Los hay aún peores: los que necesitan estar convencidos de que su causa es la buena. Y peores aún: los que sólo luchan cuando tienen posibilidades de vencer. Cuando uno *debe* emprender algo, sólo de modo secundario se ocupa de saber si la empresa puede o no ser coronada por el éxito. La máxima del Taciturno es la *clave del* grabado de Durero *El caballero, la muerte y el diablo.* Pero no basta con emprender sin estar seguro de vencer. Es preciso emprender incluso cuando se está seguro de fracasar, y precisamente por ello: porque permanecer fiel a las normas que uno se ha dado es entonces la única manera *honorable* de salir del trance. Piénsese en el «soldado de Pompeya» (Spengler), o en el ejemplo de Régulo. Querer hacer como el contrario con el pretexto de que le ha resultado bien, es *convertirse* en ese contrario, no ser diferente de él. Hay bajeza desde el momento en que uno (se) pregunta «para qué sirve eso», ¿qué se saca con ello», «qué nos obliga a hacerlo». No hay mayor absurdo que el de intentar conservar a *cualquier precio* una vida que vamos a perder *de todos modos* (apólogo de los perros vivos y los leones muertos).

18. *Tanto la virtud como el vicio sólo pueden ser patrimonio de una élite.* Ambos exigen la *misma* capacidad de autodominio, y dependen menos de la «moral» que de la pura voluntad. La libertad de hacer algo va siempre unida a la libertad *frente* a ese algo. En otros términos, sólo hay que *querer* las cosas a las que uno se siente capaz de renunciar. Julius Evola: «Te está permitido hacer algo en la medida en que puedes tam-

bién abstenerte de hacerlo (...). Te está permitido querer algo —y obtenerlo— en la medida en que eres capaz de abstenerte de ello.»

19. *No tratar de convencer, sino más bien de despertar.* La vida encuentra sentido en lo que es *más* que ella, pero no está *más allá* de ella. Lo que es más que la vida no se expresa en (y por) palabras, *pero se siente* a veces. Dar preferencia al alma sobre el espíritu, a la vida sobre la razón, a la imagen sobre el concepto.

20. *El lirismo* puede servir de regla «moral», a condición de que hayamos tomado como *relación* esencial de la existencia, no la del hombre con el hombre, sino la del hombre con el universo. (El único modo de solidarizarse con el mundo desde arriba es hacerse por analogía con él.) Los grandes jefes de Estado son los que hacen que los pueblos puedan pensarse de una manera lírica.

21. *El presente actualiza todos los pasados, potencializa todos los futuros.* Aceptar el presente, mediante la asunción jubilosa del instante, es poder gozar *a un mismo tiempo* de *todos* los instantes. Pasado, presente y futuro son las tres perspectivas, *igualmente actuales,* conferidas a todo momento del acontecer histórico. Romper definitivamente con la concepción lineal de la historia. Cuanto hacemos compromete a lo que ha acontecido con el mismo motivo que a lo que está por venir.

22. *Fin de la vida: poner algo importante entre uno y la muerte.* Tanto la época como la sociedad pueden impedírnoslo. La sociedad tiene dos modos de volvernos locos: exigir demasiado o no proponer lo bastante. Hay hombres para los que ambas cosas pueden ser una misma.

23. *Soledad.* Saber ser del partido de la estrella polar; la que sigue en su sitio mientras las demás giran. La paz reside en el centro del movimiento (Jünger), en el eje de la rueda. Cultivar en nosotros lo que el hombre de calidad conserva, inmutable, en todas las situaciones: el *yen* confuciano, el *purusha* de los arios, la *humanitas* de los romanos, el núcleo íntimo del ser.

24. *No hay más piedad auténtica que la filial, extendida a los antepasados, a la estirpe y al pueblo.* Cuando Jesús afirma que José no es su verdadero padre —que es el hijo de un Dios único, el hermano de todos los hombres—, inicia el proceso de negación de la paternidad. Nuestros antepasados muertos ni están espiritualmente muertos ni han pasado a otro mundo. Están a nuestro lado, en muchedumbre invisible y ruidosa. Nos rodean mientras ven su futuro perpetuado en su descendencia. Por eso se justifica el culto a los antepasados, y el deber de hacer respetar su nombre.

25. *Todos los hombres de calidad son hermanos,* cualquiera que sea su raza, su país y su época.

2

LA DERECHA

Vieja y nueva derecha

La vieja derecha ha muerto. Se lo tenía merecido.[1]

Ha muerto por haber vivido de su herencia, de sus privilegios y de sus recuerdos, por no haber tenido ni *voluntad* ni *proyectos*. Hace tan sólo quince o veinte años, era corriente oír a alguien considerarse «de derechas». No cabe duda de que esa derecha estaba dividida; siempre lo ha estado. Cada clan se hacía de ella una idea que solía ser a la vez cierta idea de Francia. Pero, en conjunto, la etiqueta no asustaba a nadie. Estábamos en la prehistoria. Hoy, la derecha parece haber desaparecido. Más precisamente, nadie quiere oír hablar de ella. Es cosa de preguntarse si existió alguna vez. Da la impresión de que la palabra «derecha» lleva hoy ineludiblemente aparejada la carga afectiva antes reservada para la expresión «extrema derecha». En este terreno, el vocabulario ha llegado a una prodigiosa «normalización». La izquierda es de izquierdas, la extrema izquierda es de izquierdas, y giscardianos y gaullistas juegan a ver quién envolverá al otro por la izquierda. Lo que no impide que, como ha dicho Giscard d'Estaing, Francia quiera ser gobernada desde el centro. Pero ¿desde el centro de qué? ¿Por qué milagro político-geométrico una izquierda sin derecha puede todavía segregar un centro?

Son muchos los autores que han intentado definir la derecha, pero tales definiciones no han conseguido nunca la unanimidad, ni podrían hacerlo. Jean-François Revel ha definido como doctrina derechista «aquella que basa por principio y sin disimulo la autoridad en cosa distinta a la soberanía inalienable de los ciudadanos» (*Lettre ouverte à la droite*, Albin Michel, 1968). La definición me parece algo corta. Da a entender que en los regímenes de izquierda la autoridad depende siempre del «pueblo soberano». Tenemos (como tiene Revel) buenas razones para dudarlo. De lo contrario, habría que admitir que las doctrinas de izquierda se hacen

1. En enero-febrero de 1976, la revista *Item*, que acababa de aparecer, publicó una serie de «opiniones libres» acerca de la derecha. Este texto, que iba a suscitar reacciones muy diversas, fue escrito para figurar dentro del marco de esa encuesta.

de derecha una vez puestas en práctica, lo que sería totalmente abusivo. Tampoco definiré a la derecha por su afición al orden y la autoridad. Dado que toda sociedad humana descansa en estas dos ideas, que todo *poder* implica una minoría dirigente y una mayoría dirigida, esa afición me parece la cosa mejor repartida del mundo. Por último, tampoco adoptaré la distinción que hace René Rémond (*La Droite en France*, Aubier-Montaigne, 1963) entre una derecha tradicionalista y monárquica, otra liberal y «orleanista» y otra plebiscitaria y «bonapartista». Aunque corresponde a una realidad indudable, no nos sería aquí de ninguna utilidad.

Podemos, en cambio, trazar ciertas líneas de demarcación.

Por mi parte, me atendré a una definición tanto ideológica como psicológica. Llamo aquí de *derecha*, para entendernos, a la actitud que consiste en considerar la *diversidad* del mundo y, por consiguiente, las desigualdades *relativas* que necesariamente produce, como un bien, y la homogeneización progresiva de ese mundo, preconizada y llevada a cabo por el discurso bimilenario de la ideología igualitaria, como un mal. Llamo de *derecha* a las doctrinas que consideran que las desigualdades relativas a la existencia motivan *relaciones de fuerza* cuyo producto es el *devenir histórico*, y que estiman que *la historia debe continuar;* en resumen, que «la vida es la vida, es decir, una *lucha*, tanto para las naciones como para los hombres» (Charles de Gaulle). A mis ojos, pues, el enemigo no es «la izquierda» o «el comunismo», ni siquiera «la subversión», sino simplemente esa *ideología igualitaria* cuyas formulaciones, religiosas o laicas, metafísicas o pretendidamente «científicas», han florecido sin cesar desde hace dos mil años, de lo que las «ideas de 1789, sólo han sido una etapa y de la que la actual subversión y el comunismo una consecuencia inevitable. Cabe, por supuesto, discutir los detalles, pero creo que se trata del criterio fundamental. O nos situamos en una perspectiva antiigualitaria, que implica juzgar a los hombres no por el simple hecho de su *presencia* en el mundo (política ontológica), sino por su *valor*, apreciado en función de unos criterios adecuados a su actividad personal y de los caracteres específicos de las comunidades en que se inscriben, o lo hacemos en una perspectiva igualitaria, que ve en toda desigualdad una *injusticia*, pretende que la moral es la esencia de la política e implica el cosmopolitismo en lo político y el universalismo en lo filosófico.

Esto no significa, por supuesto, que cualquier desigualdad sea para mí justa. Hay, por el contrario, muchas perfectamente injustas, y que suelen ser por paradoja aquellas —casi siempre económicas— que nuestra sociedad igualitaria deja continuar. No soy de los que contribuyen a consolidar el desorden establecido. Tampoco apruebo ningún privilegio de casta, y considero la igualdad de oportunidades requisito de toda política social. Profesar una concepción antiigualitaria de la vida no supone querer acentuar las desigualdades tantas veces detestables que vemos alrededor, pero sí estimar que la diversidad es el *fait-du-monde* por excelencia, que esta diversidad produce fatalmente desigualdades *relativas*, y que la sociedad debe tener en cuenta estas desigualdades y admitir que el valor de las personas difiere con arreglo a los múltiples criterios que utilizamos en la vida cotidiana. Significa estimar que en las

relaciones sociales ese valor se mide sobre todo por las responsabilidades que cada cual asume, referidas a sus aptitudes concretas; que la libertad reside en la posibilidad efectiva de ejercer tales responsabilidades; que a éstas corresponden unos derechos proporcionados, y que de ello resulta una jerarquía, basada en el principio *unicuique suum.*

* * *

En un país donde todo el mundo reconoce que, con excepción de raros intervalos —Frente popular, experiencia Mendès France, etc.—, la izquierda no ha ocupado nunca el poder *político,* son pocos, decimos, los que se confiesan de derechas. «La derecha, provista durante más de un siglo de partidos, de importantes periódicos, de teóricos eminentes —dice Gilbert Comte—, no nos ofrece ya ninguna representación oficial franca y admitida. —Y añade, no sin razón—: La repugnancia de la derecha actual a lucir sus propios colores no engaña a nadie. Más allá del oportunismo y la versatilidad individuales, revela la persistencia de una profunda perturbación, de una especie de fractura moral, en el corazón mismo de la Francia contemporánea.» (*Le Monde diplomatique,* enero 1977.)

La reticencia de la derecha a definirse como tal tiene diversas causas. Nos sentimos tentados de decir que la más noble es una negativa implícita a aparecer como representante de una *parte* de la realidad de las cosas. La derecha ve en la división de la comunidad nacional en *partes* (y en *partidos*) el comienzo de lo que ella rechaza, el inicio de la guerra civil. Conscientemente o no, se opone a la tendencia a dar de la realidad una explicación *única.* Niega todos los grandes *unilateralismos reductores,* basados en la economía, la sexualidad, la raza, la lucha de clases, etc. No le gusta que nadie ponga el mundo en ecuaciones. No cree en la coherencia de una imagen del mundo mutilada con respecto a las posibilidades de percepción que de él tenemos, como tampoco cree que haya un *destino* para las naciones *divididas.* En la distribución de etiquetas recela una maniobra oscuramente castradora, un tufillo a hemiplejía.

Se ha afirmado que las palabras clave del vocabulario derechista habían sido desacreditadas por los racismos. Digamos más bien que ese descrédito ha sido sabiamente creado y alimentado por facciones expertas en la difusión de mitos *incapacitadores* y *culpabilizadores.* En esto hace falta ser claro. No se trata de *análisis,* sino de *propaganda,* una propaganda que consiste en asimilar al «fascismo» toda doctrina de derecha que se afirma con cierto vigor, y, como corolario, en definir como «democráticos» únicamente a los regímenes que conciben la libertad bajo la forma de una patente de corso, en cierto modo estatutaria, para las empresas revolucionarias de la ultraizquierda. Por extensión, tal asimilación se lleva a cabo de manera retrospectiva. Así, vemos a Ernest Kahane, de la Unión racionalista, afirmar que la obra de Gobineau está «de parte del crimen», lo que es poco más o menos tan inteligente como acusar a Rousseau de ser el responsable del Gulag. Nuestra sociedad ofrece así el espectáculo asombroso de una derecha que no puede afirmarse como tal sin verse tachada de «fascismo», y de una izquierda y una extrema izquierda que pueden en todo momento calificarse de socialistas, comunistas o marxistas, mientras afirman que sus doctrinas nada tienen que ver

con el estalinismo ni con ninguna forma de socialismo históricamente *realizado.* Ahora bien, si los valedores de las diversas variedades de socialismo no se sienten *comprometidos* por ninguna de las experiencias concretas que les han precedido, y en especial por las más criminales, no veo por qué la derecha moderna, que rechaza formalmente cualquier tentación totalitaria, tendría que darse golpes de pecho o justificarse. Ante el prodigioso tupé de los partidarios de una doctrina en cuyo nombre se ha asesinado ya a ciento cincuenta millones de hombres y que no por ello dejan de presentarse, con la mano en el corazón y la rosa en el puño, como defensores de la libertad, debería responder con una carcajada liberadora... y seguir su camino.

Se diría que la derecha ha perdido incluso las ganas de defenderse. Criticada, hostigada, zarandeada de todas las maneras posibles, permanece pasiva y prácticamente indiferente. Ante las acusaciones, se repliega sobre sí misma. No sólo ha dejado de responder al adversario, no sólo no trata ya de definirse, sino que apenas presta atención al movimiento de las ideas, a las polémicas en curso, a las nuevas disciplinas. Aún más: dentro de ese movimiento de las ideas, se desinteresa de lo que podría confirmarla en su ser, ignora los resultados de la ecología, de la genética, de la historiografía, de la sociología, de la microfísica. En Inglaterra, en Estados Unidos, en Alemania, han aparecido recientemente más de sesenta libros sobre las implicaciones políticas y sociales de las nuevas ciencias de la vida. En Francia, nada o casi nada. De *Libres enfants de Summerhill,* traducción de la obra de A. S. Neil (Maspéro, 1970), sobre la educación «antiautoritaria», se vendieron más de 260 000 ejemplares. En otros países ha merecido numerosas refutaciones; en Francia, el silencio. La derecha parece no tener *nada* que decir sobre Konrad Lorenz, sobre Dumézil, sobre Althusser, sobre Lévi-Strauss, sobre Gramsci. Podría tomar sus argumentos de lo que escriben Jules Monnerot, Raymont Aron, Debray-Ritzen, Louis Rougier, etc., pero, curiosamente, da la sensación de que quien los lee es sobre todo la izquierda, unos adversarios más *atentos* que los supuestos partidarios. Al mismo tiempo, esa izquierda, al llevar a cabo en su propio seno una perpetua revisión, llega *por sí misma* a los resultados en que una reflexión derechista hubiese debido desembocar. Hoy es la izquierda quien critica el mito de un «progreso» absoluto, ligado a la absurda idea de un sentido de la historia. Es la izquierda quien, tras haber sostenido que la *fiesta* es algo esencialmente revolucionario (tesis de Jean Duvignaud. *Fêtes et civilisations,* Weber, 1973), se da hoy cuenta de su primordial carácter conservador (trabajos de Mona Ozouf). Es la izquierda quien, tras haber puesto por las nubes la esperanza en una igualdad de oportunidades a través de la escuela, ve hoy en ello una «mixtificación» (Christopher Jencks, *Inequality. A Reassessment of the Effect of Family and Schooling,* Basic Books, Nueva York, 1972). Es quien subraya los límites de un racionalismo reductor y seudohumanista, quien comprueba que el espíritu de las masas es más veleidoso que revolucionario, etc. La derecha se deja así despojar poco a poco de sus temas y de sus actitudes mentales, y a veces incluso los critica —sin explotar la contradicción de que son sede— cuando los halla en su adversario, sin comprender que han salido de su propio seno. Con ello da vía libre a todas las *recuperaciones.* Muerta o paralizada, su

pensamiento es reelaborado, puesto de nuevo en forma e incautado por una izquierda que aumenta su credibilidad al esforzarse por añadir a su herencia tradicional, y no sin éxito, temas puramente derechistas, temas «neutralizados» en los que lleva a cabo una *inversión de sentido.*

En un artículo muy interesante sobre el tema de «la derecha saqueada» (*Le Monde diplomatique*, enero de 1977), el director de la revista *Esprit*, Paul Thibaud, observa: «En el pensamiento contemporáneo reaparecen con intensidad ciertos temas clásicos de la derecha. Surge por todos lados el mismo odio a la abstracción falsamente universalista que inspiró a Burke; el sentimiento realista de los límites, y sobre todo de la muerte, es una obsesión colectiva impuesta por la amenaza ecológica y el valor del arraigo en un particularismo cultural o geográfico se ha convertido en lugar común. Pero esta inversión de tendencias parece haberse producido sin que la derecha intelectual gane nada con ello. Todo se ha desarrollado dentro de la izquierda. La izquierda desempeña todos los papeles, enuncia las tesis y les plantea objeciones, lanza las modas y las combate. No hay forma de lograr que se admita un contenido intelectual si no es relacionándolo con la izquierda. Todo nacionalismo ha de ser revolucionario; todo regionalismo, socialista (...). Nada tan característico como el cambio de imagen de ciertos autores hoy sometidos a relectura. Al enfrentarse a sus críticos más virulentos, o a pensamientos marginales, la izquierda se rehace a sí misma. Hoy veremos lecturas de izquierda, o *gauchistes*, de Chateaubriand, de Balzac, de Péguy... Sorel se pasa a la izquierda en las maletas de Gramsci. Tocqueville se convierte en referencia para los autogestionarios. Los fracasos de la izquierda parecen ser fuente de una nueva vitalidad intelectual, de un antidogmatismo que le abre campos hasta ahora vedados.»

La derecha sociológica ha mostrado siempre cierta reticencia ante las doctrinas. En el mejor de los casos, se ha visto en esta actitud una sana reacción contra una forma de intelectualismo consistente en contemplar exclusivamente la vida desde el ángulo de una *problemática. What's your problem?*, como dicen los *social workers* norteamericanos. Pero hoy la lucha es desigual. Frente a un adversario que entra en la lid armado con un *corpus* ideológico en plena floración, el hombre de derechas se encuentra desarmado. Decía Goethe que las teorías son siempre grises, y a ellas oponía el árbol siempre verde de la vida. Por desgracia, actualmente no veo otra salida que la de revestirse de la cota de malla de la teoría.

Sin teoría precisa no hay acción eficaz. No podemos pasarnos sin una *Idea*. Y, sobre todo, no se puede poner la carreta delante de los bueyes. Las grandes revoluciones de la historia no han hecho sino *trasponer a los hechos* una evolución que ya había tenido lugar, de modo subyacente, en los espíritus. No se puede tener un Lenin antes de haber tenido un Marx. Es el desquite de los teóricos, que sólo en apariencia son los grandes perdedores de la historia. Uno de los dramas de la derecha —desde la «golpista» a la moderada— es su incapacidad para comprender la necesidad del *largo plazo*. La derecha francesa es «leninista»..., sin haber leído a Lenin. No ha comprendido la importancia de Gramsci. No ha visto en qué amenaza el poder *cultural* al aparato del Estado, cómo ese «poder cultural» actúa sobre los valores implícitos en torno

a los cuales cristaliza el consenso indispensable para la duración del poder político. No se ha dado cuenta de cómo el ataque político frontal se limita a recoger los frutos de la guerra de posiciones ideológicas. Hay una derecha que se agota en grupúsculos, y otra, parlamentariamente fuerte, que sólo se ocupa de lo urgente, es decir, de las próximas elecciones. Pero cada vez pierde más terreno. A fuerza de jugar al corto plazo, acaba por perder el largo. En cuanto a la izquierda progresa sin cesar, y debe este progreso a la actividad de sus partidos y de sus movimientos, pero sobre todo al clima general que ha conseguido crear *metapolíticamente*, y con respecto al cual su discurso *político* suena cada vez más *verdadero*. Ahora bien, un trabajo semejante sólo es posible cuando se ha conseguido tener una teoría, cuando se han sustanciado una línea clara y unas referencias precisas. Aquí es donde existe una «práctica teórica», para hablar como Althusser. Un paso adelante en la teoría equivale a dos en la práctica pura. Sería un grave error imaginar que una derecha que no se atreve a decir su nombre podrá mantenerse mucho tiempo en el poder una vez que su mutismo haya hecho desaparecer el humus psicológico en que hunde sus raíces.

Abandonada a sí misma, la vieja derecha razona de un modo puramente maniqueo. Para ella hay «buenos» y «malos», como en Jeremías o en las Lamentaciones. Apenas se preocupa del auténtico valor de los hombres; le basta con saber a qué bando pertenecen. Así, se ha aferrado sucesivamente a los generales (y los mariscales), a los bravos militares de la Argelia francesa, al valiente y pequeño corrompido régimen de Saigón, a su aliado norteamericano, etc. Lo curioso es que, después de eso, todavía la vemos extrañarse de lo repetido de sus fracasos. Todo ello da pretexto a calculadas languideces en torno a la mesa de un restaurante o a las exaltaciones místicas de los Billy Graham del tradicionalismo. Creo que ya es tiempo de que la derecha resuelva su complejo de padre, de que deje de remitirse al parecer del rey, del presidente, del general o del niño Jesús y aprenda a juzgar a los hombres y las situaciones por sí misma, mediante una *praxis* rigurosa.

Al carecer de estrategia, la vieja derecha nunca aprende de sus reveses, que bien saben los dioses lo innumerables que son. Por el contrario, trata siempre de justificarse, y reserva sus críticas para quienes intentan determinar el verdadero eslabonamiento de las causas y los efectos. La sola idea de una autocrítica positiva le resulta insoportable. Tomemos el ejemplo de la Argelia francesa. Se puede pensar de ella lo que se quiera, y yo mismo tengo grandes dudas; pero no es ésa la cuestión. Mirándolo fríamente, se nos imponen dos hechos: *a)* Comparada con las rebeliones análogas que han tenido lugar desde comienzos de siglo, la de los partidarios de la Argelia francesa contó con unos medios realmente prodigiosos, tanto en hombres como en material, dinero, armas, capital de simpatías, etc. (lo que no la impidió acabar en un fracaso, pero esto es ya otra historia); *b)* si proseguimos la comparación, esa rebelión ha demostrado una esterilidad política no menos prodigiosa. Muchas otras aventuras de ese género fracasaron en sus objetivos inmediatos, pero no se sabe de ninguna que, de rechazo, haya tenido tan escasas repercusiones. Los repatriados de Argelia pidieron indemnizaciones, los antiguos jefes de la OAS escribieron sus memorias y ahí acabó

todo. El resto de la epopeya se ha perdido entre las brumas del activismo mediterráneo y el racismo antiárabe (políticamente, el más estúpido de todos). No creo que las cosas hayan tenido que ocurrir *necesariamente* así.

Otro ejemplo: Portugal. Durante treinta años, la vieja derecha comulgó en la más rendida admiración al «valiente y pequeño Portugal», que, bajo el cayado del buen Salazar, resistía contra viento y marea las tendencias negativas de moda. De pronto, en abril de 1974, Portugal se despierta socialista y comunista. Y, para mayor desesperación, es el ejército quien lleva la batuta. ¿Quién trató entonces, en la derecha, de hacer una crítica positiva del acontecimiento? Nadie. Nadie ha intentado saber cómo pudo llegarse a ese punto, ni se ha preguntado si, por casualidad, ese pueblo esperaba de su gobierno algo más que partidos de fútbol y milagros en Fátima. Nadie, en fin, ha abierto un debate para saber qué estrategia convenía adoptar con vistas a una respuesta.

Es evidente que los centros de decisión no son ya los mismos que hace treinta años, pero la vieja derecha no se da cuenta de que los *lugares* y las *formas* del poder han cambiado. Piensa que, como en la época de La Rocque y de Boulanger, los partidos siguen siendo la mejor o la principal vía de acceso al poder. Y es cierto que los partidos siguen desempeñando un papel importante, pero ya no son los únicos. Por otra parte, hoy existen mecanismos de bloqueo para que ciertas corrientes de pensamiento no puedan llegar por esa vía más que a un sector de opinión relativamente mínimo. Los *media* y los grupos de presión han venido a relevar a las fuerzas políticas clásicas. Los volúmenes sociológicos se articulan hoy de otro modo. La información ya no circula de la misma manera dentro de las estructuras sociales, al menos fuera de los períodos de crisis aguda, casi siempre imprevisibles. Eso no impide a las gentes de la derecha afanarse en partidos, crear movimientos, hacer y deshacer agrupaciones efímeras. Hasta que los hombres faltan o los movimientos desaparecen. No creo que éste sea el mejor modo de emplear las energías, aunque no niego que a veces haya que pasar por ello. Por lo demás, para algunos es una simple cuestión de fisiología. Hay mucha más gente de la que se cree que no puede *vivir* sin distribuir libelos o hacer girar una multicopista.

A fuerza de jugar al corto plazo, la burguesía acaba siempre por perder el largo. Gana en un primer momento, y después su margen de triunfo va reduciéndose. Se llega así a las mayorías del 51 %, preludio de la caída. También la derecha cree que existen atajos en la historia. En un reflejo humano, demasiado humano, soporta mal la idea de trabajar por algo cuyo triunfo no verá. Por desgracia, la historia no es *sólo* cuestión de voluntad. La verdad es que no hay revolución ni cambio posible en el orden del poder si las transformaciones que se trata de provocar en el terreno político no han tenido ya lugar en las mentes. Todas las grandes revoluciones de la historia, empezando por la del 1789, han venido a *concretar* en el plano político una evolución llevada a cabo *ya* en los espíritus. Es algo que había comprendido muy bien el italiano Antonio Gramsci, cuyas lecciones aplican a manos llenas los neomarxistas contemporáneos.

Excusamos decir que la vieja derecha, que, en conjunto, no ha leído

ni a Marx ni a Lenin, tampoco va a leer a Gramsci. Por lo demás, uno se pregunta qué leerá, aparte periódicos satíricos y revistas literarias, cuando nos damos cuenta de que durante estos últimos años ninguna de las obras, fundamentales que hubieran podido proporcionarle argumentos, en uno u otro sentido, parece haber merecido su atención. La pereza intelectual de la vieja derecha no se explica sólo por su instintiva desconfianza hacia las ideas puras. Durante mucho tiempo le sirvieron de doctrina las Sagradas Escrituras. Si es verdad que todo estaba dicho, parecía inútil cualquier *Summa* que no fuese la de Tomás de Aquino. Esta convicción prevalece aún en cierto número de cenáculos. Pero ¿por cuánto tiempo? Tras haber sido, *nolens volens*, la religión de Occidente, tras haberle servido de vehículo un espíritu, una cultura, un dinamismo europeos que le habían precedido en milenios, el cristianismo, en un retorno a las fuentes, redescubre hoy sus orígenes. Para asumir su vocación universalista y convertirse en la religión del mundo entero, pretende «desoccidentalizarse». En lo inmediato, desarrolla una estrategia de la que cabe preguntarse si no equivale a dejar la pieza para correr tras de su sombra. El cristianismo sociológico está en trance de desaparecer, cediendo su sitio al militantismo evangélico-político. El impulso viene de la cabeza. La jerarquía acelera el movimiento. A los tradicionalistas, apegados dentro de su Iglesia a todo aquello de lo que ésta ya no quiere oír hablar, les costará trabajo convencerse de que el mejor medio para poner diques a la «subversión» es batallar en el seno de una creencia que ya los ha abandonado para pasarse al enemigo.

* * *

En *Le Complexe de droite* y *Le Complexe de gauche* (Flammarion, 1967-1969), Jean Plumyène y Raymond Lasierra iban más allá de la *boutade* al afirmar que la gastronomía del hombre de derecha se diferencia mucho de la del de izquierda. Y es que, en efecto, nada escapa a la ideología, o más bien a la *visión del mundo* que uno ha heredado o elegido. Fuera del hombre todo es neutro, pero en las sociedades humanas esa neutralidad no existe. El hombre es el animal que da *sentido* a las cosas que le rodean. Hay diferentes maneras de ver el mundo y de estar en él (maneras «de derecha» y «de izquierda», si queréis), y estas maneras engloban tanto los conocimientos puros como las creencias intuitivas, las emociones, los valores implícitos, las decisiones cotidianas, los sentimientos artísticos, etc. Entendámonos. No creo que haya realmente *ideas* de derecha y de izquierda. Pienso que hay un *modo* de derecha y otro de izquierda de sostener esas ideas. (La defensa de la «naturaleza» no es más de derecha que de izquierda, pero hay una manera de derecha y otra de izquierda de aprehender el concepto de *naturaleza*.) Nada, ni las artes, ni las letras, ni la moda, ni los símbolos y los signos, escapa a la interpretación que una específica visión del mundo es susceptible de dar. En general, el hombre de izquierda lo ha comprendido, y eso es lo que le ha dado su duradera superioridad metodológica. Sabe lo que, *desde su punto de vista*, hay que pensar de las relaciones de producción en la época feudal, de la pintura abstracta, del cinema-vérité, de la teoría de los quanta o de la forma

de los HLM. O, cuando menos, sabe que sobre eso, como sobre todo lo demás, la teoría que ha abrazado tiene algo que decir. Por su parte, el hombre de derecha se limita con demasiada frecuencia a encogerse de hombros. No quiere *ver* para no tener que *hacer*. Pienso que la derecha habrá progresado mucho cuando llegue: *a)* a comprender la necesidad de declarse como lo que es; *b)* a identificar a su «enemigo principal», y *c)* a admitir que en la existencia no hay nada «neutro», y que debe extender su discurso a todos los temas.

Ante sus repetidos fracasos, cierta derecha se ha atrincherado en el simple rechazo. No era ése su carácter. La vocación natural de la derecha se basa en una *aprobación*, en la aceptación trágica de este mundo y de cuanto en él ocurre. Reducido al rechazo, el hombre de derecha ha terminado casi siempre por convertirse en un ingenuo, que no recela ya la maniobra adversa, o en un amargado, enfermo de *hipercriticismo*. Digámoslo sin ambages: lo que con mucha frecuencia ha hipertrofiado la derecha francesa no son los mejores aspectos del carácter nacional —la exaltación de cierto *estilo*—, sino los más discutibles: el individualismo, el comportamiento «verbomotor», la xenofobia. La derecha no ha sabido prever ni analizar hechos tan fundamentales como el acceso del Tercer Mundo a la decisión política, el conflicto chino-soviético, la situación geopolítica creada por el nuevo reparto de fuerzas, el desplome de las doctrinas consagradas, las transformaciones estructurales de las sociedades occidentales, la evolución de Estados Unidos, la formación del eurocomunismo, etc. A estos datos nuevos ha respondido casi siempre con eslóganes y chistes. Hay una derecha acechada por Mefisto, por la burla hipercrítica, una derecha de la acritud, el rencor y el mal humor, que creyó haber logrado una victoria la noche en que murió el general De Gaulle. Nada me es tan ajeno como esa manera de sentir.

La derecha se ha hecho «masista». Se tranquiliza con la idea de una «mayoría silenciosa», nuevo avatar del «país real», maurrasiano. No ve que esa masa es silenciosa *antes* que mayoría, o, mejor aún, que sólo es mayoría como *silencio*. Se aprovecha de ello para no plantearse el problema de la naturaleza de los *centros de decisión*, y del modo de acceder a ellos. Cree que nos hemos hecho débiles porque hemos sido «subvertidos», cuando lo cierto es lo contrario: nos han «subvertido» porque nos hemos debilitado. Lo que da a la izquierda su fuerza son únicamente las debilidades de la derecha, sus dudas, sus vacilaciones. Cierto que en el mundo actual no faltan motivos de descontento, pero ésa no es una razón para limitarse a lamentarlo. Con su *lamento*, la derecha viene a caer en uno de los típicos errores de la izquierda: el que consiste en atribuir a los demás la responsabilidad de la propia suerte. Una mirada lastimera no es un análisis, y sólo demuestra incomprensión. Hacer un diagnóstico supone ante todo identificar las *causas*. Pero la derecha no las identifica. A veces parece que se echa atrás ante esa tarea. O bien se remite a las causas inmediatas, que son también simples efectos. La derecha habla de «subversión». Es verdad que está en marcha una subversión; pero ¿de qué se trata exactamente? Dar cuenta de la subversión no es sólo enumerar unos síntomas. La derecha ha abandonado su papel explicativo; ha dejado esa función a los pedago-

gos, que la tienen por oficio. Lo malo es que los pedagogos se han pasado a la subversión.

Y, no obstante, la ideología de derecha existe, pero como algo interno. La derecha ignora con frecuencia lo que lleva dentro. Nunca ha llegado a adquirir plena conciencia, en el plano formal, de cuanto implican sus aspiraciones. Su mensaje está implícito, y la tarea pendiente consiste en sacarlo a la superficie. Hace falta un Freud.

Dicho esto, la cuestión de saber si, personalmente, soy o no de derechas me es por completo indiferente. Por el momento, mis ideas están a la derecha, pero no por eso han de ser necesariamente «de derechas». Incluso me es fácil imaginar situaciones en las que podrían estar a la izquierda. Más exactamente, distingo tanto a la derecha como a la izquierda ideas que se corresponden con lo que pienso. La única diferencia, por el momento, es que a la derecha se me reconocen esas afinidades y a la izquierda se me niegan. Veremos lo que ocurre con el tiempo. Por otro lado, no se puede estar siempre sentado en el tejado. Aceptemos, pues, ese término de *derecha:* al fin y al cabo, las palabras no son las cosas. Y digamos que en Francia hoy, en una época en que casi todo el mundo dice estar a la izquierda, ser «de derechas» sigue siendo el mejor medio para *être ailleurs.*

* * *

Creo que una de las causas más características de lo que suele llamarse el «malestar» de los espíritus es el progresivo vaciamiento de la *sustancia* del Estado. El Estado se despolitiza. No en el sentido de la «política-política», más presente que nunca, sino en el de lo político, de la esencia de lo político. El Estado se convierte en un simple gestor y con ello se coloca en situación de ser derrocado por los poderes que se constituyen fuera de él y contra él. El Estado niega su propio principio, mezcla de autoridad y prudencia política, para no ocuparse más que de problemas económicos y sociales. Pero los hombres no viven sólo para su poder adquisitivo. Jamás hemos tenido una sociedad tan rica, nunca el nivel de vida del mayor número ha sido tan elevado, ni la educación tan general; pero, a la vez, nunca ha sido tan grande el malestar ni tan fuerte la protesta, ni ha reinado tanta inquietud. El Estado se ha constituido en prisionero del «principio del placer»; en vez de apaciguar las reivindicaciones, cada satisfacción dada a quienes reclaman sólo sirve para agudizarlas. Y es que el propio Estado ha limitado esas reivindicaciones al terreno económico y social. En el espiritual, el Estado ya no *dice* nada, no propone nada, no segrega nada. No bosqueja ningún *destino.* Yo afirmo que los hombres, una vez satisfechas sus necesidades elementales, aspiran a un destino, aspiran a una autoridad a la que justifique un *proyecto.* Porque sólo un proyecto puede dar *sentido* a sus vidas. Ahora bien, el Estado no da *sentido,* no proporciona razones para vivir, sino medios de existencia. (Nada tiene ya valor, pero todo tiene un precio.) Y desde el momento en que el Estado ha renunciado a desempeñar esa función, sectas, partidos, grupos de presión y sociedades de pensamiento tienden a llenarla, en medio de la confu-

sión y el desorden. Sustraída a su esfera natural, la política resurge por todas partes.

En cuanto a la izquierda, más allá del pulular de las teorías, me parece dominada por la influencia —confesada o no— del «gramscismo» (en cuanto al método) y de la escuela de Francfort. Nunca se ha ejercido con tanta virulencia la *crítica negativa* predicada por Horkheimer y Adorno. La ultraizquierda ha comprendido que en el seno de una estructura social donde todo da igual (pues la disposición de la sociedad es reflejo de una estructura mental) no hay *reforma* posible: sólo cabe una revolución que sea la contestación de todo. El ecologismo, el neomarxismo, el neofeminismo o el freudocristianismo son fieles a su *lógica interna* cuando exigen la abolición de toda la *historia* que ha tenido a nuestra cultura como vector, cuando denuncian a las instituciones (a *toda* institución) como «alienantes», y al poder (a *todo* poder) como «represivo»; cuando trabajan por la desaparición del Estado, cuestionan la tecnología, rehabilitan la locura, etc. Es la realización progresiva del célebre programa de Pierre Dac: «Por todo lo que está en contra, contra todo lo que está a favor.»

La ultraizquierda baila sobre las ruinas de un poder que reniega de sí mismo. Persigue hasta sus últimas huellas y vestigios. Vigila estrechamente sus «astucias», sus brotes inconscientes. Jacques Attali (*Bruits*, Seul, 1977) pretende liberar a la música de la «norma», salvar a la pobre de las garras alienantes de la gama y el contrapunto. En su lección inaugural en el Colegio de Francia, decía Roland Barthes: «La lengua no es ni reaccionaria ni progresista, es sencillamente fascista.» Se refería a que la lengua *obliga a decir*, constriñe a todo locutor a moldear su pensamiento en la *forma* de un lenguaje dado. Resulta así que lo específicamente humano —el pensamiento conceptual y el lenguaje sintáctico— es «fascista». Como lo es toda sociedad, en tanto *pone en forma* a un cuerpo social. El Estado es «fascista», como lo son la familia y la historia, como lo es la *forma*. No queda sino dar un nuevo paso y afirmar que el fenómeno humano es «fascista», ya que siempre y en todas partes implanta un *sentido*, una *forma* y un *orden*, y se esfuerza por hacerlos durar. Pero, a la vez, la «teoría crítica» sólo conduce a una perpetua frustración. Si todo lenguaje es «fascista», ¿qué hacer sino callarse? Si todo poder es «fascista», ¿qué queda sino renunciar a la acción? Y si incluso la «fiesta» cristaliza en Eterno Retorno, ¿en qué se convierten los reencuentros del ser con lo que le es más propio? Sólo queda el *rechazo absoluto*: las comunidades «horizontales», la música «planeante», el arte informal, la droga, la ruptura con el mundo, el acceso —por todos los medios— al universo de las esencias fraternales, del «amor» universal y de las abstracciones metafísicas. Entretanto, que el hombre *desaparezca*, como nos anuncian los estructuralistas. En ésas está la ultraizquierda «avanzada».

Otro rasgo característico del mundo actual parece ser el resquebrajamiento de los sistemas constituidos. Las escuelas de pensamiento rígidas no se tienen ya de pie. La Iglesia procede a su *aggiornamento*. La URSS ha tenido su XX Congreso. El psicoanálisis estalla en mil sectas. Se «relee» a Marx a la luz de Freud y a Freud a la luz de Marx. Se intenta resucitar el cristianismo medieval... o el de las catacumbas. Presas

de una especie de fiebre, todos tratan de renovar lo que ya fue. Al otro extremo del horizonte político, en el mundo de las *realidades*, lo que domina es un prudente pragmatismo. Los gobiernos de los países occidentales evitan cada vez más cualquier referencia a un sistema concreto. Los hombres de Estado «pilotan a ojo» o intentan ponerse de acuerdo a corto plazo mediante frecuentes reuniones en la cumbre. Las especulaciones sobre el sistema monetario, sobre la economía mundial, sobre la disuasión nuclear, se convierten en cálculos hiperabstractos que ya nadie sabe realmente manejar. La crisis latente en las estructuras políticas, económicas y sociales corre pareja a una profunda conmoción en todas las certidumbres admitidas. La *duda*, alimentada por continuas revisiones cada vez más sistemáticas, mina hasta las creencias más elementales. Ya nadie está de acuerdo en nada.

Creo que esta confusión es algo que está ahí y con lo que hay que contar. De nada sirve deplorarlo. Pero sí podemos preocuparnos por *lo que se avecina*. En medio de esta inadecuación cada vez más evidente de las fórmulas y las ideologías de una pieza, se abre paso un sentimiento: la aspiración a una *síntesis*. Son ya muchos los que sienten la necesidad de ir más allá de las líneas de reparto actuales. El modo en que, desde hace años, ciertos temas pasan de la derecha a la izquierda (o viceversa) es uno de los síntomas de esa aspiración. Pero es precisamente ahí donde se produce el tropiezo. No debemos ya disimularlo: lo que necesita el final de este siglo es una síntesis de las aspiraciones positivas que hasta hoy han venido presentándosenos de manera dispersa. Esa síntesis equivale a una *superación* del estadio actual de la condición humana. Creo en su posibilidad, pero no estoy seguro de que vayamos a tener la *audacia* necesaria para llevarla a cabo. Me temo que la ideología igualitaria nos lo impida.

Hoy *sabemos* más cosas que nunca, pero se diría que cada vez las *comprendemos* menos. Uno de los grandes errores de nuestra época —en el que se basa la concepción igualitaria de la enseñanza— consiste en creer que, acumulando conocimientos, aprendemos automáticamente a servirnos de ellos. La verdad es todo lo contrario. Sin un hilo de Ariadna mental, sin una visión del mundo claramente formada, la acumulación de conocimientos resulta inhibidora y paralizante. A fuerza de saber el pro y el contra de todas las cosas, sin tener medios para *discriminar* y *decidir*, uno acaba por no hacer nada. Conozco a hombres tan sabios que ya no son capaces de escribir. Apenas trazan una frase en el papel, los asalta tal cantidad de argumentos contrarios que han renunciado a decir nada. Hablando en general, creo que nuestra sociedad se halla en el mismo caso. Pienso que antaño existía una proporción entre las certidumbres y las dudas. Hoy tenemos, sobre todo, dudas. Y, mán aún, miedo a equivocarnos. La consecuencia es que ya no juzgamos, y preferimos decir que «todos tienen razón». También aquí interviene el igualitarismo: si un hombre vale tanto como otro, lo mismo ocurre con sus opiniones. Considero que esa duda es mortal, y, sobre todo, que corresponde a una falsa idea de la «verdad». En materia de *devenir histórico* no existe una verdad metafísicamente establecida. Lo verdadero es aquello que llega a estar en situación de existir y durar. Lo que merezca ser, *será*; lo que merecería ser, *ya es*. Por falsas que puedan ser en abstracto las ideo-

logías más nefastas, se convierten en «verdaderas» en la medida en que constituyen la realidad cotidiana que nos rodea y con respecto a la cual nos definimos. El marxismo puede ser la «verdad» de mañana, pero es una «verdad» que tenemos derecho a rechazar para oponerle otra más fuerte. Lo que ayer teníamos por verdad no era más que un rechazo de la duda, a veces incluso una ignorancia de la duda. Allí donde había una voluntad, había un camino. No nos preguntábamos si ese camino era conforme a una verdad abstracta. Hacíamos camino, y lo demás se nos daba por añadidura. Los «conocimientos» no tenían mucho que ver con esa creación. Y es que el saber no es unívoco, en tanto que la energía creadora lo es por fuerza. Nuestros contemporáneos se comportan como si fuera de ellos existiese una verdad absoluta a la que deben conformarse lo más posible. Ésa es al menos la impresión que nos causa su terror al descubrir que «todo es convención». La ultraizquierda hipercrítica proclama que nada, ni las palabras, ni los signos, ni la ciencia, etc., es *inocente*. ¡Valiente evidencia! No, *nada es inocente*. ¿Y por qué habría de serlo? Desde que el hombre está *ahí*, pone sentido *aquí*. Basta la mirada que posa sobre el mundo para darle *sentido*. Y este sentido varía de acuerdo con esa mirada, y no procede sino de él, y no dura sino por él. No, las cosas no son «inocentes». Por suerte.

No creo en la objetividad, pero sí en la necesidad de tender a ella. Tampoco creo en la verdad pura, en esa terrible *verdad* en cuyo nombre se ha intentado transformar el mundo mediante el genocidio, el racismo clasista o la Inquisición. Pienso, como Malraux, que en materia de destino histórico el mundo real sólo existe como marco de imágenes y percha donde colgar los mitos. Creo que el objeto en sí es inaccesible tanto al entendimiento como a la percepción, pero que tanto a uno como a la otra les basta con poder construirse como *datos* para su sujeto. Y creo, sobre todo, que precisamente porque la verdad pura es *indecidible* hace más falta que nunca *construir* «heroicamente». A menos que queramos ver al pensamiento retroceder hacia esa indeterminación en la que, como dice Hegel, «todos los gatos son pardos».

La fórmula «si Dios no existe, todo está permitido» no es más que una expresión literaria: *nadie* se comporta como si todo estuviese permitido. En consecuencia, (re)instaurar un orden, (re)crear unas normas sociales, supone preguntarnos qué vamos a volver a instituir como instancia última o árbitro supremo. Tal desafío se encuentra en el centro de la crisis del mundo contemporáneo. ¿*Quién* se atrevería a decir hoy, como Pericles: «Nuestra audacia nos ha abierto por la fuerza un camino por tierra y mar, elevándose por todas partes a sí misma monumentos imperecederos para el bien como para el mal»? Pienso que una nueva derecha podría responder a este desafío; una derecha para la que la verdadera fuerza consistiese no en detentar la verdad, sino en no temer a sus manifestaciones.

Los excesos se tocan. Tengo cierta imagen de la *tercera vía*, la que rechaza, a una y otra parte, los extremismos y los unilateralismos. Una línea justa siempre será matizada. Quiero decir con ello que tomará en cuenta lo que de justo puede haber en cada sistema o punto de vista. Sólo una actitud semejante puede conducir a una síntesis. Pero tampoco creo que la tercera vía sea una vía «media», una especie de compromiso,

ni una etapa transitoria hacia uno u otro de los sistemas existentes. Toda auténtica síntesis supone una *superación.* No es un poco de aquí y otro poco de allá sucesivamente, sino esto *y* aquello, con la misma intensidad y en el mismo momento. Esto exige no dejarse nunca encerrar en una alternativa, adoptar una lógica mental del *tercio incluso.* Y, por supuesto, el resultado de esta actitud «de derecha» no puede ser otro que la reabsorción en un solo conjunto de las nociones de «derecha» e «izquierda» tal como hoy se las concibe. Con ello no quiero significar que uno no sea «ni de derecha ni de izquierda», lo que no quiere decir nada, sino que consiga ser a la vez de la derecha y de la izquierda. Creo que el porvenir pertenece a quienes sean capaces de *pensar simultáneamente* lo que hasta aquí sólo ha sido pensado *contradictoriamente.* Decía Heráclito: «Dios es el día y la noche, el verano y el invierno, la guerra y la paz, el pan y el hambre.» Y Paracelso: «Todo está en ti mismo y nada puede venirte de fuera ni de lo alto.» Creo que el hombre es la quintaesencia en todo, que puede llevar a cabo la unidad y la superación de las contradicciones. *Coincidentia oppositorum.*

¿Cuál es hoy la peor amenaza? La desaparición progresiva de la diversidad del mundo. La nivelación de las personas, la reducción de todas las *culturas* a una «*civilización* mundial» construida sobre lo que nos es más *común.* Hoy ya vemos alzarse de un extremo a otro del planeta el mismo tipo de construcciones, implantarse los mismos hábitos mentales. De *Holiday Inn* en Howard Johnson, vemos dibujarse los contornos de un mundo uniformemente gris. He viajado mucho, por varios continentes, y la *alegría* que se experimenta en el curso de un viaje reside en ver tantos modos de vida diferentes todavía con arraigo, en contemplar cómo viven a su ritmo pueblos distintos, de otro color de piel, otra cultura, otra mentalidad, y que están orgullosos de esa *diferencia.* Creo que esta diversidad es la riqueza del mundo y que el igualitarismo está a punto de acabar con ella. Por eso es importante no sólo «respetar a los demás», sino suscitar por todas partes el deseo más legítimo que existe: el de afirmar una personalidad no semejante a ninguna otra, defender una herencia, gobernarse uno mismo con arreglo a lo que uno es. Y eso implica luchar frontalmente tanto contra un seudoantirracismo negador de las diferencias como contra un racismo amenazador que no es tampoco sino el rechazo de lo Otro, el odio a la diversidad.

Vivimos hoy en una sociedad *bloqueada.* En el plano mundial, apenas empezamos a vislumbrar los medios para salir del orden instituido en Yalta. En el nacional, nunca ha sido tan viva en tiempos de paz la ruptura entre las facciones políticas. En el sociológico e ideológico, oscilamos sin tregua entre excesos opuestos, sin conseguir hallar un equilibrio. Tanto la causa como el remedio de esta situación residen en el hombre. Decir que nuestra sociedad está en crisis no es más que un lugar común. El hombre es una *crisis.* Es la tragedia misma. En él no hay nunca nada definitivamente *dicho.* El hombre puede hallar siempre en sí mismo la trama de un nuevo discurso, correspondiente a una nueva manera de estar en el mundo, a una nueva *forma* de su humanidad. El hombre está en crisis desde que existe. La originalidad de nuestro tiempo no reside ahí. La originalidad —la triste originalidad— de nuestra

época se debe al hecho de que, por vez primera, el hombre retrocede ante las implicaciones de lo que serían su deseo y su voluntad de resolver la crisis. Por vez primera, el hombre cree que los problemas le rebasan. Y efectivamente lo hacen *en la medida en que lo cree*, cuando esos problemas han nacido de él, son algo a su medida y a la de las soluciones que en sí lleva.

No estamos ya en la época en que los hombres se mataban unos a otros por no haber nacido del mismo lado de una frontera. En las guerras actuales ya no se enfrentan naciones (o, más exactamente, se enfrentan sólo *de un modo secundario*), sino diferentes concepciones del mundo, ideologías y modos de ser opuestos. La lucha de la que hoy es escenario el mundo, esa lucha de la que, por el momento, sólo uno de los protagonistas parece ser *plenamente* consciente y en la que, también por vez primera, participa la totalidad del planeta, opone modos diferentes de aprehender el mundo, de concebirlo y de tratar de *reproducirlo*. Un modo diferencialista y otro universalista. Uno antiigualitario y otro igualitario. Uno que aspira a una sociedad *orgánica*, sustentada y gobernada por una creciente diversidad, y otro que lo hace a una sociedad *mecánica*, en la que reinaría cada vez una homogeneidad mayor.

Pienso que hemos entrado en la preguerra. Hasta 1965-1968, los principales acontecimientos políticos eran prolongación directa de la situación creada en 1945. La democracia cristiana, la guerra fría, la descolonización, etc., han sido sólo fenómenos *residuales*. Los acontecimientos que hoy vivimos no terminan, no «completan» una época, sino que anuncian otra.

Constituyen ya otra. Son signos anunciadores. ¿De qué? De lo que deseamos que sea este fin de siglo. A partir de 1974-1975 hemos entrado en el «decenio decisivo», aquel en que las cosas se decantan, las aguas se separan y aparecen nuevas facciones. Estoy convencido de que las líneas divisorias del porvenir serán muy diferentes de las que todavía hoy existen. Creo que el próximo decenio echará por tierra las previsiones de muchos «futurólogos», y que volverá a conceder toda su importancia a la política exterior, la única que realmente cuenta. Decía Ernst Jünger: «No hubo creación en un principio, pero cada época puede inflamarse a su medida.» Creo que aún podremos «inflamarnos».

* * *

En Francia, la vieja derecha ha sido siempre reaccionaria. Quizá no haya cosa en el mundo que yo execre tanto como el espíritu reaccionario. La vieja derecha francesa parece andar siempre queriendo resucitar algo, como si pretendiese volver a una etapa anterior, automáticamente juzgada mejor. Unos quieren volver a 1789, otros a 1933 o a 1945. Depende de las nostalgias. Ese tipo de actitud ha demostrado siempre su esterilidad. La historia se repite, pero no pasa dos veces el mismo plato. Es rica en enseñanzas no porque permita saber lo que va a ocurrir, sino porque ayuda a volver a encontrar el *espíritu* que produjo cierto tipo de acontecimientos. Eso era lo que deseaba decir Nietzsche, quien, a la vez que predicaba el Eterno Retorno, afirmaba: «No pode-

mos hacer que vuelvan los griegos.» Más claro: no es posible reincidir el milagro griego, pero si nos penetramos del espíritu que lo produjo, tal vez estemos en condiciones de crear algo análogo. Es lo que podríamos llamar la *regeneración* de la historia.

Vivimos en un siglo en el que todo parece haber sido dicho. La cultura está en crisis, como si hubiese llegado al agotamiento. Se seguirán haciendo pinturas y esculturas, pero es poco probable que en ese campo se produzcan nuevas revoluciones. Lo mismo ocurre con la música. En cierto sentido, Wagner cerró el ciclo de la música occidental. Tras él sólo se puede «wagnerizar», «mozartizar», etc., y eso hacen todos los compositores contemporáneos, desde la vanguardia hasta las variedades. Incluso en el sector científico, aparentemente en pleno desarrollo, la técnica domina cada vez más sobre la investigación pura. O, más exactamente, ésta no parece ya capaz de desembocar en una revolución comparable a las que provocaron un Copérnico o un Einstein. (Llamo aquí «revolución» a la eclosión de una disciplina que, para expresarse y producir, debe *crear su propio lenguaje* y, por lo mismo, instaurar una nueva visión del mundo.) La última en fecha de las revoluciones en el orden de los modos de aprehender el mundo es la de la microfísica. Después no hemos tenido más que perfeccionamientos y confirmaciones. La ecología, por ejemplo, es una disciplina a la vez nueva y apasionante, pero que se limita a confirmar lo que ya se sabía hace dos o tres mil años: que el hombre es un lobo para el hombre.

Al descubrir así en nuestra época una censura fundamental, no creo ceder a la tentación de juzgar la historia exclusivamente en función nuestra. Pienso que llegamos al término de un proceso que quizá sea sólo la historia del hombre *actual*. Lo *fundado* en la revolución neolítica tal vez haya llegado a su término. En tales condiciones, la alternativa es sencilla y temible. Se trata de saber si el hombre irá más lejos, si recogerá ese desafío fundamental que de este modo ha venido a lanzarse a sí mismo o, por el contrario, caerá por debajo de su condición, en ese paraíso horizontal en el que los seres son movidos por su estructura y su pertenencia a la especie. Dicho en otras palabras: se trata de elegir entre progreso y regresión, entre el superhombre y la infrahumanidad. Pero me parece que nos hemos ido muy lejos de los problemas de la derecha.

Volvamos a ellos. A la palabra «reacción» opongo yo la de «conservadurismo». Es algo que puede resultar sorprendente, prueba de que caemos a cada paso en trampas de vocabulario. (Todo discurso «de derechas» empieza con una sarta de definiciones.) Llamo reaccionaria a la actitud que consiste en tratar de restituir una época a un estado anterior. Llamo conservadora a la que consiste en apoyarse, dentro de la suma de cuanto ha sucedido, en lo mejor de lo que ha precedido a la situación presente, para llegar así a una situación *nueva*. Es decir, que a mis ojos todo verdadero conservadurismo es revolucionario. Entre el *ghetto* neofascista (o integrista) y la ciénaga liberal, creo en la posibilidad de tal doctrina. Muchos no verán en ella más que una exaltación de los contrarios, y no andarán descaminados. El hombre del futuro será el señor de los contrarios. Tendrá tan larga la memoria como potente la imaginación. Practicará un romanticismo de acero.

Toda ideología se expresa en el curso de la historia bajo tres formas sucesivas: *a)* La de un mito; *b)* la de una teoría «secular»; *c)* la de una «ciencia». Hay un primer momento en que la ideología se impone no por su verdad intrínseca (las ideas acertadas no son necesariamente las de mayor éxito, otra evidencia muy olvidada en la derecha), sino por su fuerza efectiva. Sólo después necesita una demostración, tras la cual, de «teológica» se convierte en terrena y profana. Finalmente, en un tercer momento, sus pretensiones de autoridad absoluta tratan de hallar fundamentos científicos. En el desarrollo de la idea igualitaria, estas tres formas han correspondido sucesivamente al cristianismo (igualdad ante Dios), a la teoría democrática del siglo XVIII (igualdad política de los miembros de la sociedad) y al marxismo y sus derivados (igualdad de hecho en todos los aspectos de la vida). Si se admite esta distinción, resulta claro que el «momento» actual de la idea igualitaria no corresponde en modo alguno al de la idea antiigualitaria. La una llega al fin de un ciclo, la otra apenas está en sus comienzos. Quizá sea esto lo que pueda darnos esperanza. Si el igualitarismo llega a su «triunfo *final*», lo que vendrá tras él será necesariamente otra cosa. Además, si el mundo actual es la materialización del fin de un ciclo, resulta también claro que la única fuente de inspiración posible para lo que ha de nacer será anterior a lo que acaba de pasar. La fuerza proyectiva para el futuro reside en el *espíritu* del más lejano pasado.

El «nihilismo positivo» de Nietzsche no tiene otro sentido que éste: sólo es posible construir sobre un lugar previamente arrasado. Hay quienes no quieren construir (cierta izquierda) y quienes no quieren arrasar (cierta derecha). Creo que ambas actitudes son igualmente condenables. Si queremos que nazca una nueva derecha, todo está aún por hacer. Y a la vista del retraso a recuperar, vamos a necesitar algo así como un siglo. Lo que quiere decir que no hay tiempo que perder.

(Enero de 1976 - abril de 1977)

La derecha inencontrable

En enero de 1976 [2] leíamos en estas mismas páginas: «*Item* es una revista evolutiva...» ¿Dónde estamos, dos años más tarde? Me temo que no muchos más lejos. Y tengo incluso la impresión de que este conjunto de números especiales, publicados por *Item* para volver a dar la palabra a un sector de pensamiento que tal vez no tenía ganas de tomarla, será visto más tarde como un muy notable *certificado de defunción.* La derecha francesa, cierta derecha francesa, ¿ha muerto? Así parece, y si su cadáver se mueve todavía, suele ser de un modo que no nos hace entrar en deseos de verla resucitar.

Al examinar el conjunto de los textos publicados por *Item*, me siento tentado de clasificarlos en tres categorías: un gran número de contri-

2. Texto escrito con ocasión del cierre, por la revista *Item*, de su encuesta sobre la derecha.

buciones manifiestamente vulgares o estúpidas,[3] otro ya menos importante de artículos brillantes y agradables, pero muy superficiales, y, por último, un pequeño conjunto de textos más pensados, en los que las convicciones (altamente contradictorias, por supuesto) se alimentan de algo más que de lugares comunes. A fin de cuentas, no mucho, y me extraña que la prensa de izquierda no haya dedicado más espacio a esas entregas, que hubiesen contribuido a *tranquilizar* a su público. Lo cierto es que la derecha, que debía ser a la vez *sujeto* y *objeto* de la empresa, se ha presentado como un fantasma: al intentar decir lo que creía ser, ha venido a confesar que ya no era. De todos modos, hacía falta redactar ese certificado, y en ello ha sido útil la iniciativa de *Item.*

Por supuesto, esta observación exige de inmediato algunas precisiones y correcciones. Y en primer lugar, ésta: en una época en que casi nadie consiente en admitir ser «de derechas» (o estar «a la derecha»), ¿resulta el pequeño número de los que aún tienen tal audacia representativo del sector de pensamiento a que ese término podría o debería referirse? Probablemente, no; lo que explica en parte el descrédito de la palabra. En efecto, hay que tener el corazón bien puesto para soportar la vecindad —aunque sólo sea semántica— de una derecha que no es sólo la más tonta, sino también la más inculta, la más necia, la más xenófoba y, al mismo tiempo, la más universalista del mundo; que parece haberse hundido en el extremismo y la reacción, y cuyos florones más visibles son los defensores del sable/hisopo, los admiradores de los Capeto, los partidarios de la fe de aquellos tiempos, la *Joan of Arc's bigotry — and the rest.*

Segunda observación: la derecha que no tiene inconveniente en declararse cual es hoy, por diferentes razones, un cuerpo *traumatizado*. Sólo un psicoanálisis podría hacerle decir la parte de su discurso que nos oculta. Es una enferma grave, de la que no puede hablarse en los términos que convienen a las cosas sanas.

* * *

Si, mediante los buenos oficios de *Item*, la derecha no ha conseguido encontrarse, se debe probablemente a que es inencontrable. Y esto por una doble razón. De un lado, *ya no existe*, en la medida en que se ha hecho el vacío allí donde, antaño, todo un sector de pensamiento se manifestaba *realmente* bajo ese epígrafe. De otro, *no ha existido nunca*, en la medida en que dicho sector de pensamiento no ha tenido nunca un referencial preciso que permitiese iniciar un debate o llevar a cabo su unificación ideológica. Falta de una doctrina relativamente coherente unida a una praxis sin equívocos, la derecha no podía ser más que el *lugar* —en el sentido lacaniano del término— de cierto número de actitudes mentales, aspiraciones, *niveles* de motivaciones, valores, concepciones del mundo y corrientes políticas o teóricas, sin más.

Todo ello hace que, para tratar de definir a la derecha, no haya más

3. Por desgracia no siempre coinciden ambas cualidades.

que dos métodos posibles. Podemos partir del «continente»; es decir, examinar el contenido diacrónico de la derecha *histórica* (de lo que, históricamente hablando, ha reivindicado o se ha hecho atribuir esa etiqueta), en cuyo caso comprobamos la existencia de temperamentos e ideas tan dispares que pierden casi toda significación para lo que aquí importa. Por este camino resulta imposible darle a la derecha una definición unívoca. Podemos también partir del «contenido», tratar de identificar, más allá de la diversidad de las formas *históricas*, cierto número de *temas clave* susceptibles de caracterizar el «espíritu de derecha», con lo que corremos el gran riesgo de observar que esos temas no tienen nada de *específicamente* «derechista», sino que han ido pasando, según las épocas, de la izquierda a la derecha y viceversa.

A este propósito escribe muy acertadamente Alain-Gérard Slama: «El antisemitismo, el imperialismo colonial, el nacionalismo, han pasado de izquierda a derecha y de derecha a izquierda no por deslizamientos progresivos, sino como las cartas cambian de manos según las circunstancias del juego. ¿Dónde situar en el "paisaje" referencias tan móviles como la tradición, el culto al jefe, el orden, la libertad, la igualdad, la autoridad, la justicia, el progreso, la calidad de la vida?... Bastan estas observaciones para descalificar las encuestas que han pretendido caracterizar a una familia política con independencia de su pertenencia social, recurriendo a conceptos tan vagos como la "personalidad autoritaria", el espíritu de sumisión, la agresividad, el conservadurismo, el liberalismo, etc. (véase Theodor Adorno y otros, *The Authoritarian Personality*, Nueva York, 1950). Hay un autoritarismo de izquierda como lo hay de derecha, un conservadurismo radical o comunista como otro tradicionalista, un nacionalismo de *L'Humanité* y otro de *Rivarol*, y la pretendida definición de unas "escalas de actitudes" aporta sin duda mucha más información acerca del temperamento del investigador que del objeto de su investigación» («Considérations sur la droite», en *Contrepoint*, número 25, 1975).

Podríamos citar muchos ejemplos en apoyo de esta opinión. El nacionalismo y el patriotismo, en sus formas modernas, proceden de las ideas de 1789. (No olvidemos que la Liga de los Patriotas, fundada por Déroulède en 1882, empezó desarrollándose a la izquierda, en medios próximos a Paul Bert y Gambetta.) También el colonialismo nació en la izquierda. En 1902, entre los doscientos electos del «Grupo colonial», fundado en la Cámara por Eugène Étienne, encontramos una gran mayoría de «progresistas» y «republicanos de izquierda» (véase Raoul Girardet, *L'Idée coloniale en France, 1871-1962*, Table Ronde, 1972). Ha habido anarquistas de derechas, como Céline, y corporativistas de izquierda, como Paul Chanson. Al pesimismo de un Spengler o de un Gobineau —Louis Dimier hablaba también del «helado pesimismo» de Maurras— responde hoy el apocaliptismo del Club de Roma y de los ecologistas. Todos sabemos que en Moscú reina mucho más el orden que en Washington. Y en cuanto a la religión, si los integristas son en general de derechas, las gentes de derecha —gracias a Dios— no son necesariamente integristas: siempre ha habido, en Francia como en otras partes, un *anticristianismo de derechas* tan sólidamente arraigado como el *cristianismo de izquierdas*.

El equívoco es particularmente grande frente al liberalismo. En sus orígenes, la derecha nació en Francia para luchar contra las ideas liberales. Pero resultó que la aparición del socialismo y del marxismo empujó al liberalismo hacia la derecha. La antigua derecha, que reprochaba al liberalismo su gusto por el individualismo (al ver en él una negación de los dones «naturales»), se encontró entonces frente a una doctrina no menos crítica del liberalismo, pero por razones inversas. Ello la llevó a mantener relaciones de buena vecindad con una derecha liberal, conservadora pero ya más igualitaria, adicta a los valores mercantiles, hostil a la soberanía del Estado y a la primacía de lo político, afecta a las instituciones parlamentarias y representativas; en una palabra, muy alejada de su manera de sentir. A partir de ahí empezó a abrirse paso la idea de una nueva derecha de «síntesis», capaz de superar ciertos antagonismos heredados del pasado y deseosa de situarse en posiciones más cercanas a los debates del momento. Esta derecha, a la que René Rémond llama «bonapartista», ha sido la inspiradora de ciertos fascismos y de cierto gaullismo, y ha contribuido no poco a confundir las cosas.

A primera vista, pues, la derecha es algo inaprensible. Mejor aún: la *fidelidad*, en sentido estricto, a una idea clave juzgada fundamental parece implicar cierta *inconstancia* en materia de política inmediata. Y esto tanto más cuanto que el nexo entre *temperamento* e *ideología*, e incluso entre *ideología* y *actitud política*, sólo puede ser relativo.[4]

Algunos han pensado soslayar la dificultad afirmando que lo importante no es tanto el contenido de las *ideas* «de derecha» y «de izquierda» como el de las *relaciones* que entre esas ideas se establecen *en un momento determinado*. Así, René Rémond propone «definir la derecha no en términos inmutables, sino como una posición relativa dentro de un sistema de tendencias y fuerzas políticas (...). Que no puede haber derecha sin izquierda es un lugar común, pero cuyo sentido es preciso comprender bien: significa que la derecha se define con respecto a un término antagonista, y lo que en definitiva cuenta es la *pareja* que ambos forman» («La droite?», en *L'Astrolabe*, núm. 12, marzo de 1972).

Sin embargo, tal respuesta no es muy satisfactoria. Desde el momento en que las variaciones tienen lugar entre *los mismos polos*, se plantea necesariamente la cuestión de saber qué define a esos polos, con independencia de la relación entre ellos. El ya citado Slama escribe por su parte: «La oposición derecha-izquierda es siempre el eje de referencia implícito en todos los análisis, aun en los que la niegan. Es forzoso admitir que, más allá de la extremada movilidad de los comportamientos psicológicos y de los contenidos ideológicos, encontramos un *umbral irreductible*, casi siempre estable, que distingue las adscripciones colectivas, los móviles individuales, las reacciones ante los acontecimientos.» (Art. cit.) Y añade: «Puesto que ni el carácter de los individuos ni lo

4. Incluso una ideología constituida es susceptible de *interpretaciones* contradictorias. Una doctrina «de izquierda» como el marxismo encierra en su discurso temas cuya connotación «derechista» ha sido con frecuencia subrayada. El freudismo, situado a la izquierda por la derecha tradicional, es considerado «de derecha» por una fracción importante de la izquierda. A esto se añaden las «revisiones», exageraciones y *relecturas* que llevan a cabo los discípulos en función del espíritu de cada época.

específico de las ideas bastan para aclarar los fundamentos de las preferencias políticas, sólo queda un factor que pueda dar cuenta de esa actitud constante, superadora de la movilidad de temperamentos e ideologías: es la psicología profunda» (ibídem).

Esta «psicología profunda» cristaliza elementos cuya parte relativa es evidentemente difícil de apreciar. Sin embargo, es a ella —vista a través de una herencia cultural específica— a la que me refería al escribir: «Llamo *de derecha* la actitud consistente en considerar la *diversidad* del mundo y, por consiguiente, las desigualdades relativas que necesariamente produce, como un bien, y la homogeneización progresiva de ese mundo, preconizada y llevada a cabo por el discurso bimilenario de la ideología igualitaria, como un mal.» («Vu de droite». *Anthologie critique des idées contemporaines*, Copernic, 1977.)

Alais-Gérard Slama, que limita su estudio a la derecha «tradicionalista» (del legitimismo del siglo XIX al integrismo contemporáneo, pasando por Vichy), pone, por el contrario, el acento en otro rasgo: la *nostalgia de la infancia*, que, por lo demás, interpreta en términos parcialmente psicoanalíticos. Según él, ese predominio del período de *latencia* (del individuo y, más tarde, por proyección, de la humanidad) está ligado a las representaciones «asexuadas» de la familia tradicional. Del mismo modo, el «pesar por la inocencia perdida» iría acompañado, por intermedio de las visiones *organicistas* de la sociedad, de un deseo implícito de negar la alteridad del mundo, para así desarmar su eventual amenaza: intentaría «aniquilar la angustia del *yo* ante el mundo» (art. cit.).

No cabe duda de que en la *psiquis* de derecha va implicada la «nostalgia de la infancia», aunque tal vez menos por un deseo de *retorno* a lo originario que por la voluntad de dar perspectiva a la historia. Pero ¿es éste un rasgo *característico* de la derecha? No lo creo. Ampliadas al plano colectivo en un deseo de vuelta a lo anterior, a lo ya sucedido (generalmente por medio de un futuro que *reproduce* el pasado, y cierra con ello el ciclo), nostalgias semejantes se encuentran, no sólo en las especulaciones en torno al jardín del Edén (y al advenimiento de los tiempos mesiánicos llamados a restituir la *unidad* preadámica), sino también en otro tipo de ensoñaciones, nada derechistas, que se refieren a la edad de oro, el «buen salvaje», el comunismo original, el matriarcado preneolítico, etc. En realidad, hoy no es la derecha, sino la izquierda quien se niega a declararse *adulta* y siente pánico ante el progreso. La izquierda no es ya «prometeica» (¿lo fue alguna vez?), y, al denunciar la «desmesura» y el «orgullo» de Occidente, los Illich, Garaudy, Dumont, Habermas, etc., hacen suyos los acentos de un Maurras para denostar lo que los griegos llamaban la *ybris*. De Estados Unidos nos llega la consigna del moderno Epimeteo: *small is beautiful*. En las filas de casi todas las izquierdas son criticados el poder, la autoridad, el «señorío», la voluntad de dominio y el Estado. Por todas partes se preconiza el «diálogo», las «técnicas suaves», la «modestia», la «creatividad infantil» y el «alto al desarrollo». Y en el propio Marx, ¿cuál es el ideal *último* sino la alineación, la fusión analógica de la productividad del hombre y la de la naturaleza —una «naturaleza» vista como *morada* y ya no como un *frente a frente*, escribe Ernst Bloch—, perspectivas todas

que equivalen a una vuelta a la infancia de la humanidad; es decir, al estado anterior a la historia y las tensiones que la caracterizan? [5]

Por su parte, Raymond Ruyer aborda la cuestión desde otro ángulo. También él observa que «muchas tesis que se creyeron fundamentalmente de derecha o de izquierda han emigrado» (*Revue de défense nationale*, febrero de 1978). También él se pregunta dónde situar el corte principal de esta *summa divisio* de la política: «¿Cuál es la creencia, la posición intelectual fundamental —escribe— que hace al hombre de derecha o de izquierda?» (ibídem).

He aquí su respuesta: «O creer en la omnipotencia de las leyes y las normas eternas, de los posibles que fijan límites infranqueables al deseo y la voluntad humanos, o creer en la omnipotencia de la libertad y de la voluntad humana, creadora incluso de nuevos posibles y de nuevas normas. Los que se inclinan por el primero de los términos de esta alternativa son de derecha» (ibídem).

Vemos cómo, salvo en el psicoanálisis, Ruyer no anda muy lejos de Slama, pues su diagnóstico sólo es aplicable a la facción «tradicionalista». La creencia en *leyes eternas* no es, en efecto, rasgo característico de la derecha: lo encontramos a cada paso en la izquierda, mientras que la derecha *nominalista* lo ha rechazado siempre.

Los doctrinarios de izquierda no han invitado nunca a sus partidarios a considerar como valor absoluto valores relativos a un pueblo, a una cultura o a una mentalidad. Nunca han propuesto al hombre asumir de manera *heroica* la subjetividad de su herencia para extraer de ella *valores* susceptibles de servirle de *normas*. La izquierda piensa más bien obedecer a leyes generales. Cree que existe una *naturaleza humana*, y que la razón, potencialmente al menos, está distribuida por igual entre todos los hombres. Cree que la historia obedece *leyes objetivas*, y que su significado y dirección son unívocos. Cree en la Razón, en la Necesidad histórica, en la Objetividad. Es algo que también observa Ruyer, aunque sin sacar conclusiones, cuando habla del «sentido de la historia»: «Obedecer al sentido de la historia significa también obedecer a leyes eternas». Con mayor precisión dice Julien Freund: «En la medida en que afirma de modo general unos *derechos* imprescriptibles e inalienables del hombre, la izquierda da por supuesta una *naturaleza* inalienable, sin la que la noción de derecho imprescriptible de la persona carecería de sentido» («La droite», en *L'Astrolabe*, op. cit.).

Tiene razón Ruyer al decir que «lo imposible no puede realizarse nunca». (Aunque nada impida buscar las *fronteras* de lo imposible. ¿Cómo saber exactamente dónde empieza y dónde acaba lo imposible? Y si no lo sabemos, ¿vale más pecar por exceso o por defecto?) Pero se trata sólo de una *determinación negativa*. En el mundo, y hablando en general, las

5. La desaparición progresiva de la derecha «tradicionalista», de que habla Slama, no es extraña probablemente a la *transferencia* a la izquierda del bucolismo rural y las ecodisertaciones sobre la «tierra que no miente». Sin embargo, existe una diferencia entre esa vieja derecha y la nueva izquierda, y es que la segunda cree o ha creído en la posibilidad real de una vuelta *en la tierra* a la edad de oro (mediante el advenimiento de una sociedad «angélica» en la que, como dice Marx, el hombre festejaría su reencuentro con lo que le es propio), mientras que la primera, exagerando el «bloqueo edipiano», sitúa su proyecto de resolución del ciclo *en el más allá*. Es muy acertado lo que sobre este punto dice Slama.

normas de realización sólo están predefinidas de un modo *negativo*. La positividad, la forma en relieve (por oposición a la forma en hueco), sólo depende de nosotros.

(Marzo de 1978)

El error del liberalismo

La concepción del hombre como «animal/ser económico» (el *Homo oeconomicus* de Adam Smith y su escuela) es el símbolo, el *signo* incluso, que connota *a la vez* el capitalismo burgués y el socialismo marxista. Liberalismo y marxismo han nacido como polos opuestos de un mismo sistema de valores económicos. El uno defiende al «explotador», el otro al «explotado», pero en ambos casos nos movemos dentro de la *alienación económica*. Liberales (no neoliberales) y marxistas están de acuerdo en un punto esencial: la función determinante de una sociedad es la *economía*. Ella constituye la infraestructura real de todo grupo humano. Son sus *leyes* las que permiten apreciar de un modo «científico» la actividad del hombre y prever su comportamiento. Dentro de la actividad económica, los marxistas conceden el papel preponderante al *modo de producción*, mientras que los liberales se lo dan al *mercado*. Es el *modo de producción* o el *modo de consumo* (economía «de partida» o economía «de llegada») el que determina la estructura social. En esta concepción, el único fin que la sociedad civil consiente en asignarse es el bienestar material y el medio adecuado a tal fin es el pleno ejercicio de la actividad económica.

Se piensa que los hombres, definidos en lo esencial como *agentes económicos*, son en todo momento capaces de obrar según su «mejor interés» (económico); es decir, en los liberales en busca de un mayor bienestar material, y en los marxistas, de acuerdo con sus intereses de clase, determinados a su vez, en última instancia, por la posición del individuo dentro del aparato productivo. Nos hallamos ante un sistema fundamentalmente *optimista*: el hombre es por *naturaleza* «bueno» y «racional»; su tendencia «natural» le lleva a discernir constantemente dónde está su interés (económico) y cuáles son los medios para conseguirlo; de modo que, siempre que se le dé la posibilidad, se pronunciará en favor de la solución capaz de proporcionarle las mayores «ventajas». Es también un sistema *racionalista*, construido por entero en torno al postulado (aún no demostrado) de la «racionalidad natural» de las decisiones del individuo, y en especial del consumidor y el empresario. En cuanto a esas «ventajas» y ese «interés» que se supone busca el individuo, no están bien definidos. ¿De qué *tipo* de «interés» se trata? ¿Con relación a qué *sistema de valores* hemos de apreciar las «ventajas»? Ante tales cuestiones, los autores liberales hacen gala de las mismas reticencias que los marxistas cuando se trata de definir la «sociedad sin clases». Por el contrario, postulan, por unanimidad, que el interés individual se confunde con el general, el cual no sería otra cosa que la *suma* de cierto número de intereses individuales arbitrariamente considerados como no contradictorios.

Esta teoría general es presentada simultáneamente como *empírica* y como *normativa*, sin que podamos siempre distinguir bien lo que resul-

ta del «dato experimental» y lo que se deduce de la «norma». En efecto, no sólo se afirma que el hombre busca automáticamente su «beneficio individual», sino que se declara, de manera más o menos explícita, que esa conducta es «natural» y, por consiguiente, *preferible*. El comportamiento basado en motivaciones económicas se convierte así en *el mejor comportamiento posible*.

La aparición de la teoría del *Homo œconomicus* fue simultánea a la de la economía como *ciencia*, una «ciencia» puesta continuamente en jaque por lo *imprevisto;* es decir, por un factor humano no aprehensible racionalmente y que los partidarios del «economicismo» se esfuerzan en *reducir* mediante un proceso que supone desposeer al hombre de lo que le es más propio (la conciencia histórica). En efecto, sólo puede haber «ciencia económica» si la economía constituye una *esfera autónoma*, no dependiente de más leyes que de las suyas propias, y cuyos imperativos no pueden estar subordinados a otros considerados superiores. Si, por el contrario, la economía no es más que una *esfera subordinada*, la «ciencia económica» se reduce a una *técnica* o *metodología* «de geometría variable»; en cuanto disciplina, no es más que la descripción histórica y clasificación de los medios adecuados para alcanzar tal o cual *intención* de motivaciones *no económicas*. Finalmente, si la economía es una «ciencia» y, por otra parte, la función determinante de la estructura social, el hombre no es ya dueño de su destino, sino el *objeto* de unas «leyes económicas» cuyo conocimiento, cada vez más profundo, permite dilucidar el *sentido de la historia*. El devenir histórico responde a datos *económicos;* el hombre es *movido* por esos datos; el mundo marcha *necesariamente* hacia «un progreso cada vez mayor» (o hacia la «sociedad sin clases»).

El *economicismo* aparece así como una primera «laicización» de la teoría judeocristiana del *sentido de la historia*. De ahí la observación de Henri Lepage, para quien la teoría liberal se apoyó en un principio, paralelamente a la aparición del concepto de propiedad, en «la lenta maduración de la filosofía del progreso de que fue vehículo por tradición judeocristiana y su nueva visión «vectorial» (=*lineal*) de la historia, frente a la visión «circular» (=*cíclica*) del mundo antiguo» (*Autogestion et capitalisme*, Masson, 1978, pág 209). «Los factores propiamente económicos —añade Lepage— no habrían bastado para engendrar una nueva civilización en profunda ruptura con la precedente si, a la vez, la difusión del universo mental judeocristiano no hubiese contribuido a modelar un nuevo espíritu» (ibídem).

Pero el liberalismo no es sólo eso. *Históricamente*, consiste sobre todo, como ha observado Thierry Maulnier, en una «reivindicación de la libertad para las nuevas formas de poder que nacen frente al Estado y para quienes las manejan» («La Société nationale et la lutte des classes», en *Les cahiers de combat*, 1937). En otros términos, el liberalismo es la doctrina por la que la función económica se emancipó de la tutela de lo político y *justificó* esa emancipación.

Frente al Estado, el liberalismo se manifiesta en una doble forma. De una parte, hace de él una *crítica* violenta, glosa su «ineficacia» y denuncia los «peligros del poder». De otra, y en una segunda etapa, se esfuerza por hacerlo bascular hacia la esfera económica, a fin de *despolitizarlo* e invertir la antigua jerarquía de las funciones. A medida que va desarro-

llándose, la casta económica atrae a sí la sustancia del Estado, subordinando poco a poco la decisión política a los imperativos económicos. La única tarea del gobernante consiste en mantener el orden y la seguridad, sin los que no hay libertad de comercio; defender la propiedad (económica), etc. A cambio, debe igualmente exigir lo menos posible, proteger a los negociantes dejándoles la máxima libertad de acción, etc. En resumen: no ser ya el *señor*, sino el *esclavo* de los que, mejor informados que él de las «leyes de la economía» (que son las *determinantes* dentro de la sociedad), están también mejor situados para organizar el mundo con arreglo a su «mejor interés». Constant y Jean-Baptiste Say describen al Estado como un *mal necesario*, una triste necesidad, un agente torpe cuyas prerrogativas hay que reducir constantemente (sistema de los «contrapoderes»), en espera del día feliz en que podamos desembarazarnos de él. Esta idea ha inspirado siempre a los teóricos liberales, y resulta notable que en su resultado final coincida con la tesis de la *desaparición del Estado* enunciada por Marx.

Paralelamente, la idea de *igualdad*, tomada del ámbito teológico, es a su vez «reducida al estado laical» y traída a la tierra en nombre de una metafísica profana, centrada en una abstracción hipostasiada que hace las delicias de la teoría jurídica del derecho natural: la «naturaleza humana». En la *Enciclopedia*, François de Jaucourt (1704-1779) escribe: «La igualdad natural o moral se basa en la constitución de la naturaleza humana común a todos los hombres, que nacen, crecen, viven y mueren de la misma manera. Puesto que la naturaleza humana es la misma en todos los hombres, es evidente que, según el derecho natural, todos deben estimar y tratar a los demás como seres que les son iguales por naturaleza.»

Este postulado de una «igualdad natural» aparece implicado desde el pricipio en la teoría. En efecto, si los hombres no fuesen fundamentalmente iguales, no todos serían capaces de obrar «racionalmente» en aras de su «mejor interés». Sin embargo —vale la pena subrayarlo—, la puesta en práctica de esta teoría de la igualdad «natural» tiene sobre todo el efecto de *sustituir unas desigualdades no económicas por otras económicas*. Antes se era rico por ser poderoso. Hoy se es poderoso por ser rico. La *superioridad económica*, injustificable cuando no es el corolario de una superioridad espiritual, se convierte en factor decisivo: tal individuo gana más dinero, luego tiene *más* razón. El éxito económico se confunde con el éxito sin más (e incluso, en el sistema calvinista, con una superior moralidad). El espíritu competitivo, cuando no es totalmente aniquilado como en las sociedades comunistas, se ve acantonado en un solo terreno. El aprendizaje del éxito económico selecciona a los «mejores», es decir, a quienes se revelan como más aptos para la «lucha por la vida» con arreglo a las leyes de la sociedad mercantil (darwinismo social). Se suprimen los «privilegios» de nacimiento, las aristocracias hereditarias y los órdenes feudales, pero al mismo tiempo se instaura la jungla económica en nombre de la *igualdad* universal y la *libertad* del zorro en el gallinero: las desigualdades subsistentes son atribuidas a la pereza o la imprevisión, mientras se crean —la diástole llama a la sístole— las condiciones para que llegue el socialismo a mejorar la oferta.

Esta concepción descarriada de la libertad y esta falsa idea de la

igualdad acaban por despojar al individuo de todas sus adscripciones, de cuantas *inclusiones* le hacen participar de una *identidad colectiva.* En el sistema liberal sólo cuenta la dimensión *individual*, acompañada de su antítesis, la «humanidad». Todas las dimensiones *intermedias*: naciones, pueblos, culturas, etnias, etc., tienden a ser negadas, descalificadas (en tanto que «productos» de la acción política e histórica, y en tanto que «obstáculos» a la libertad de comercio) o consideradas como insignificantes. El interés individual domina al comunitario. Los «derechos del hombre» se refieren exclusivamente al individuo aislado, o a la «humanidad». Los individuos reales son percibidos como reflejos, como «encarnaciones» de un *concepto* abstracto de Individuo universal. La sociedad, a la que la tradición europea consideraba como *integradora* del individuo (en el sentido en que el organismo *integra* en un orden superior a los órganos que lo componen), se ve despojada de sus propiedades específicas y pasa a ser la simple suma de sus *habitantes* en un momento dado. En adelante es definida como una colección de personas arbitrariamente consideradas como soberanas, libres e iguales. La propia soberanía política es reducida al nivel individual. Al estar proscrita cualquier trascendencia del principio de autoridad, el poder no es ya más que una *delegación* hecha por unos individuos cuyos votos *se suman* con ocasión de las elecciones, delegación que vence regularmente y de la que el poder debe rendir cuentas a la manera de un presidente de consejo de administración ante la junta de accionistas. La «soberanía del pueblo» no es en modo alguno la del *pueblo en cuanto tal*, sino la indecisa, contradictoria y manipulable de los individuos de que ese pueblo se compone. Al ser los individuos iguales y tener primacía sobre las colectividades, el *desarraigo* se convierte en regla. La *movilidad social*, necesidad económica, cobra fuerza de ley. La práctica, dirigida a consumar la teoría, favorece la abolición de las diferencias, que han acabado por ser calificadas de «injustas», al depender del azar del nacimiento. Lo que implica, como subraya Pierre François Moureau, «romper las comunidades naturales, las metáforas orgánicas, las tradiciones históricas propicias a encerrar al sujeto en un conjunto que se supone no ha elegido» (*Les racines du liberalisme*, Seul, 1978, pág. 11). La concepción *orgánica* de la sociedad, derivada de la observación del mundo viviente, es sustituida por una concepción *mecánica*, inspirada en una *física* social. Se niega que el Estado pueda ser asimilado a la familia (Locke), que la sociedad sea un cuerpo, etcétera.

De hecho, una de las principales características de la economía liberal es su indiferencia y su irresponsabilidad frente a las herencias culturales, las identidades colectivas, los patrimonios y los intereses nacionales. La venta al extranjero de las riquezas artísticas nacionales, la interpretación de la «utilidad» en términos de rentabilidad comercial a corto plazo, la dispersión de las poblaciones y la organización sistemática de las migraciones, la cesión a sociedades «multinacionales» de la propiedad o la gestión de sectores enteros de la economía y la tecnología nacionales, la libre difusión de modos culturales exóticos, la sumisión de los *media* a maneras de concebir y de hablar ligados al desarrollo de las superpotencias políticas o ideológicas del momento, etc., son características de las sociedades occidentales actuales que constituyen la derivación lógica

de la aplicación de los principales postulados de la doctrina liberal. El *arraigo*, que exige cierta continuidad cultural y una relativa estabilidad en las condiciones de vida, no puede menos que chocar con el *leitmotiv* del nomadismo permisivo resumido en el principio liberal «*laisser faire, laisser passer*». Tales son las bases del «error liberal».

(Marzo de 1979)

3

POSICIONES

Una nueva antropología

Cuando, en uno de sus libros más reputados *(Der Mensch)*, el filósofo y sociólogo Arnold Gehlen, muerto en 1976, quiso definir, a partir de una crítica positiva de los trabajos de Max Scheler, lo *específico del hombre*, basó toda una parte de su demostración en la observación elemental de que el hombre es un ser «abierto al mundo» *(Weltoffen)*. En efecto, el hombre no está encerrado ni condicionado por un medio específico. No sólo puede *adaptarse* a medios muy diferentes, sino que, en un sentido general, es el creador de su propio medio. Esta *no especialización* es a su vez resultado de uno de los rasgos más evidentes de su constitución. Konrad Lorenz lo ha subrayado a menudo: no existe prácticamente ningún animal que, en el plano de los logros físicos, pueda realizar la *diversidad* de ejercicios de que es capaz el hombre más corriente.

Nos encontramos así, de entrada, con una diferencia fundamental entre el hombre y el animal, entre el hombre y el resto de los sistemas vivos. El hombre es un animal, contra lo que imaginan los metafísicos y los adeptos al autoengaño neolyssenkista, pero no es *sólo* un animal, frente a lo que pretenden los secuaces de las diversas variedades de «biologismo» (darwinismo social, etc.). Es el único de los seres vivos no *movido* por su pertenencia a la especie. Se *adapta* sin cesar a las nuevas situaciones y *crea* continuamente situaciones nuevas. Está «abierto al mundo»; es decir, en un estado de *maleabilidad* permanente; de suerte que, en él, el «determinismo» biológico es puramente *negativo* y/o *potencial*: nuestra constitución nos «dice» ya lo que no podremos hacer, pero no lo que haremos.

Como todo ser vivo, el hombre es escenario de cierto número de pulsiones innatas, pero en él los instintos no están *programados en cuanto a su objeto*. La determinación del objeto nos pertenece por entero, y depende sobre todo de nuestras decisiones y de los criterios a que podemos recurrir para llevarlas a cabo. El hecho de que un hombre tenga una pulsión dictada por el hambre, por ejemplo, no nos dice nada sobre el modo en que se procurará el alimento ni sobre lo que comerá. El hombre está, pues, muy lejos de hallarse íntegramente «programado». Su *naturaleza* no es más que una «base», un «zócalo», sobre el que es sin cesar llevado

a construir y reconstruir; en otras palabras, sólo le proporciona *patterns*, «esquemas directores». El hombre no nace con una cultura (la idea de una cultura que surge flamante de los cromosomas es un fantasma racista), sino con la facultad de asimilar una cultura. Nace con determinado número de capacidades *potenciales:* en cuanto su realización y utilización, todo, después, es cosa suya.

Ya Nietzsche describía al hombre como un «animal aún no determinado» (XIII, 276). En cuanto a Gehlen, explica la no especialización humana por el hecho de que el hombre se encuentra «orgánicamente indigente» *(organisch Mittellos)*. Precisamente por estar el hombre lleno de «lagunas» a nivel orgánico se halla abierto al mundo y carece de aptitud *natural* para cualquier medio específico y limitado. Por su parte, ciertos biólogos han visto en el hombre a un antropoide «prematuro», un ser cuyos primeros años de vida corresponden en cierto modo a un período de «embarazo extrauterino». Tal es la opinión de Bolk, que hablaba de «fetalización» de la especie humana, y, más cerca de nosotros, la de Portmann, profesor en la Universidad de Basilea y uno de los modernos teóricos de la «antropología filosófica». También Konrad Lorenz ve en el hombre a un ser *inacabado* cuya *capacidad de adaptación* (característica, en las demás especies, únicamente del período de *formación* de la infancia) se mantiene prácticamente durante toda su vida. El hombre, dice, es un ser de «juvenilidad persistente». Su espíritu sigue siendo siempre un «sistema abierto». Pero esta perpetua «juvenilidad» es fuente a la vez de fuerza y de fragilidad. El cangrejo es vulnerable en el momento de la muda, cuando ha de abandonar su caparazón. El hombre está de «muda» *toda su vida*. Es, dice Gehlen, un «ser aventurado», que tiene siempre «constitutivamente la posibilidad de ir a su perdida». Tanto un individuo como una cultura pueden siempre perderse o continuar, retroceder o superarse, con arreglo a las *normas*, eminentemente *variables*, que ellos mismos se han dado.

Mientras que el animal, ante un *estímulo* exterior, sabe de modo innato, por una «programación» adquirida en el curso de la filogénesis, qué actitud adoptar, el hombre tiene siempre ante sí *diversas posibilidades* (de actitud, de comportamiento, etc.), entre las que debe elegir. El «filtro» que representa en el animal una programación heredada debe en el hombre situarse necesariamente *al nivel de la conciencia*. Por eso, el hombre percibe el mundo como «rebosante de solicitaciones» (Gehlen, *Reizüberflutung*), a partir de las cuales debe entregarse sin cesar a unas *experiencias* que, por *eliminaciones sucesivas*, transformarán en medio siempre para el plurívoco en otro momentáneamente unívoco. Y a este «alud de *solicitaciones*» corresponde en él otro de *impulsos*, ahormados por una conciencia autorreflexiva y que le permiten hacer frente de un modo preciso a situaciones continuamente renovadas, e incluso excepcionales. A esta operación «selectiva» del espíritu humano es a la que Gehlen denomina «descarga» o «deslastre», término que define como «los actos conductores al dominio y la superación de la suma de lagunas que el hombre presenta a nivel orgánico» (*Der Mensch*, 1958, pág. 38).[1]

1. Soy deudor aquí del excelente trabajo de Pierluigi Locchi, *Essai sur l'anthropologie philosophique d'Arnold Gehlen*, tesis defendida en 1978 en la Universidad de París X (Nanterre).

Este «deslastre», en el que Gehlen ve una «categoría esencial de la antropología», consiste muy precisamente en deducir del examen (consciente o convertido en «automático») de una situación la necesidad de echar mano de tal pulsión en vez de tal otra. Hay «deslastre» cada vez que el hombre, «titular» de la *totalidad de las pulsiones* observadas en los sistemas vivientes, abandona algunas en función de tal o cual situación— y de cuál sea su *proyecto*— para conservar sólo las que le parecen mejor adaptadas a esa circunstancia y a sus intenciones. Dicho de otro modo, toda acción implica la «exaltación» de una o varias pulsiones y la «represión» de otra u otras, que es exactamente lo contrario de la tesis de Freud, quien ve en la «represión» (y en la «sublimación», en su caso), de las pulsiones una causa de desórdenes psíquicos. Para Gehlen, tal «represión» es el síntoma de una actividad humana normal, y es más bien la liberación anárquica de todas sus pulsiones la que despoja al hombre de su humanidad.

El hombre está, pues, condenado a experimentar. Al nacer, el ser humano es totalmente «indigente». Debe aprenderlo todo, y lo que aprenda provendrá, bien de su propia experiencia, bien de la experiencia ajena formalizada y transmitida. De ahí la necesidad de la *educación*, de las *instituciones*, de todo cuanto permite al hombre *ponerse en forma para conservar su humanidad.* Porque, al igual que el niño debe aprenderlo todo, el hombre, como especie, ha tenido que forjarse las herramientas que le han permitido afrontar la existencia y los conceptos que necesitaba para analizar e interpretar la realidad. El *pensamiento conceptual*, que acompaña al *lenguaje sintáctico* y se apoya en él, no es otra cosa que el resultado de ese «trabajo» llevado a cabo por el hombre para forjarse símbolos significantes (y transmisibles) a partir de los cuales poder poner en práctica el conocimiento.

Resumamos: el hombre tiene una naturaleza, pero lo específicamente suyo no es eso. En otras palabras, el *hombre en estado de naturaleza*, el hombre consistente *sólo* en ese estado, *no existe*. Lo específico en él es su cultura, esa cultura que no anula los presupuestos de su constitución natural, pero que, construyendo sobre ella, constituye otro nivel de realidad, éste sí plenamente humano. El «desastre» de que habla Gehlen no es otra cosa que la elaboración de esta «segunda naturaleza» del hombre. El hombre es *un ser de cultura, es un ser histórico. Su historicidad viene implicada en su cultura*, porque la «naturaleza» permanece inmutable, en tanto que la cultura evoluciona sin cesar. No somos dueños de nuestras capacidades, pero sí del modo de usarlas. La «apertura al mundo» implica una *conciencia histórica*, y es esta conciencia la que permite al hombre «movilizar» al mundo, en el sentido que Ernst Jünger atribuye a este verbo.

* * *

Acabamos de ver cómo el hombre no está creado de una vez para siempre, sino que continúa siempre creándose a sí mismo. Es la idea que expresaba Nietzsche al escribir: «El hombre no es, *se hace*.» Y también el mundo se hace: es lugar de transformaciones incesantes. Esta noción de *devenir*, que corre por toda la filosofía europea desde Heráclito hasta

Hegel, se encuentra en el fondo de nuestra concepción de las cosas. Sus raíces son, como todos saben, muy antiguas. Al *Pantha rhei* heracliteo *(Fragm.)* responde la frase de Confucio: «Todo pasa como esta agua; nada se detiene, ni de día ni de noche» (*Conversaciones* IX, 16). Sí, estamos en el mundo como en una corriente de agua que corre perpetuamente, siempre diferente y siempre idéntica, herederos de una cultura que ha permanecido durante mucho tiempo fiel a sí misma y que, no obstante, no ha dejado nunca de transformarse.

Decía Nietzsche que hay que «otorgar siempre la preferencia al devenir. —Y añadía—: Sólo lo que evoluciona seguirá teniendo que ver conmigo.» No insistiré mucho en esta *primacía del devenir.* Me limitaré a subrayar su aspecto eminentemente *sintético.* El ser que deviene cambia, pero no por ello abandona su identidad. Se transforma tanto en lo que era como en lo que será. *Sigue siendo él mismo*, pero *siempre bajo nuevas formas.* El devenir lleva a cabo la síntesis de los contrarios, y por ese mismo acto los supera: síntesis de la infancia y la madurez, del pasado y el futuro, de la conservación y la revolución, de lo que permanece y lo que acontece.

Se resuelve así la antinomia entre «tradición» y «cambio». La continuidad de la tradición exige que ésta se renueve. El hombre debe apoyarse siempre y a la vez en su herencia cultural y en sus posibilidades creadoras. La filosofía del devenir nos separa tanto de los *tradicionalistas,* adeptos a una filosofía del Ser —de un Ser intangible, inmutable y absoluto, que puede ser el de Tomás de Aquino, pero también el de Erich Fromm *(Avoir ou être?*, Laffont, 1978)—, como de los partidarios de un *rupturismo* ideológico que cree poder hacer «tabla rasa del pasado» o —¿hace falta decirlo?— de los de una filosofía del *Tener,* de la posesión material pura.

No somos ni pasadistas ni entusiastas del mañana, ni reaccionarios ni revolucionarios. A nuestros ojos no hay en el pasado una superioridad ineluctable, como no la hay necesariamente en lo que está por venir. Pasado y futuro constituyen *dimensiones presentes con plena autoridad, perspectivas* en incesante y mutua conversión, por las que una visión del mundo propiamente tridimensional, que tiene en cuenta pasado, presente y futuro como *continuum* histórico, puede proyectarse con fuerza y rigor en el terreno de la acción.

* * *

El totalitarismo de nuestro tiempo se llama *reduccionismo.* Cabe definirlo, sobre todo, como una acción (o un conjunto de ellas) tendente a *despojar al hombre de su autonomía;* es decir, de su especificidad, de lo que le hace ser *hombre* (y no pez rojo o chimpancé), bien para rebajar su nivel de existencia a otro plano, necesariamente inferior, de la realidad, bien para someterle a unas leyes pretendidamente «generales» o «universales», casi siempre deducidas de un solo aspecto de la actividad que le es propia. Tal es el caso, por ejemplo, de las teorías racistas, que reducen la totalidad del hombre a su dimensión animal o zoológica. Otro tanto ocurre con las doctrinas liberales, que reconducen al hombre a una *física*, a una *mecánica* social, o con las marxistas, que sostienen la determinación «en última instancia» de la historia por la economía.

Hegel, se encuentra en el fondo de nuestra concepción de las cosas. Sus raíces son, como todos saben, muy antiguas. Al *Pantha rhei* heracliteo *(Fragm.)* responde la frase de Confucio: «Todo pasa como esta agua; nada se detiene, ni de día ni de noche» (*Conversaciones* IX, 16). Sí, estamos en el mundo como en una corriente de agua que corre perpetuamente, siempre diferente y siempre idéntica, herederos de una cultura que ha permanecido durante mucho tiempo fiel a sí misma y que, no obstante, no ha dejado nunca de transformarse.

Decía Nietzsche que hay que «otorgar siempre la preferencia al devenir. —Y añadía—: Sólo lo que evoluciona seguirá teniendo que ver conmigo.» No insistiré mucho en esta *primacía del devenir*. Me limitaré a subrayar su aspecto eminentemente *sintético*. El ser que deviene cambia, pero no por ello abandona su identidad. Se transforma tanto en lo que era como en lo que será. *Sigue siendo él mismo*, pero *siempre bajo nuevas formas*. El devenir lleva a cabo la síntesis de los contrarios, y por ese mismo acto los supera: síntesis de la infancia y la madurez, del pasado y el futuro, de la conservación y la revolución, de lo que permanece y lo que acontece.

Se resuelve así la antinomia entre «tradición» y «cambio». La continuidad de la tradición exige que ésta se renueve. El hombre debe apoyarse siempre y a la vez en su herencia cultural y en sus posibilidades creadoras. La filosofía del devenir nos separa tanto de los *tradicionalistas*, adeptos a una filosofía del Ser —de un Ser intangible, inmutable y absoluto, que puede ser el de Tomás de Aquino, pero también el de Erich Fromm *(Avoir ou être?*, Laffont, 1978)—, como de los partidarios de un *rupturismo* ideológico que cree poder hacer «tabla rasa del pasado» o —¿hace falta decirlo?— de los de una filosofía del *Tener*, de la posesión material pura.

No somos ni pasadistas ni entusiastas del mañana, ni reaccionarios ni revolucionarios. A nuestros ojos no hay en el pasado una superioridad ineluctable, como no la hay necesariamente en lo que está por venir. Pasado y futuro constituyen *dimensiones presentes con plena autoridad*, *perspectivas* en incesante y mutua conversión, por las que una visión del mundo propiamente tridimensional, que tiene en cuenta pasado, presente y futuro como *continuum* histórico, puede proyectarse con fuerza y rigor en el terreno de la acción.

* * *

El totalitarismo de nuestro tiempo se llama *reduccionismo*. Cabe definirlo, sobre todo, como una acción (o un conjunto de ellas) tendente a *despojar al hombre de su autonomía;* es decir, de su especificidad, de lo que le hace ser *hombre* (y no pez rojo o chimpancé), bien para rebajar su nivel de existencia a otro plano, necesariamente inferior, de la realidad, bien para someterle a unas leyes pretendidamente «generales» o «universales», casi siempre deducidas de un solo aspecto de la actividad que le es propia. Tal es el caso, por ejemplo, de las teorías racistas, que reducen la totalidad del hombre a su dimensión animal o zoológica. Otro tanto ocurre con las doctrinas liberales, que reconducen al hombre a una *física*, a una *mecánica* social, o con las marxistas, que sostienen la determinación «en última instancia» de la historia por la economía.

A cualquier parte que hoy nos volvamos, vemos cómo se multiplican las advertencias y llueven las prohibiciones para que el hombre no asuma su humanidad, haciéndose creador de formas nuevas. Los ecologistas nos proponen volver atrás, a los tiempos del candil de aceite y la navegación a vela. Los economistas del Club de Roma afirman que ha llegado la hora de poner el desarrollo al *ralentí*. Los partidarios de la historia cuantitativa creen poder negar el papel del individuo mediante el examen de las series y el estudio del largo plazo. Claude Lévi-Strauss se fija como tarea «la resolución de lo humano en no humano» *(La pensée sauvage)*. Los psicoanalistas freudianos proclaman la ley «universal» del Edipo y reducen el comportamiento del hombre a las «represiones sexuales» de la primera infancia. Los discípulos de Marx enuncian la ley «universal» de la plusvalía y reducen el destino humano a los avatares de las estructuras de clase. Los futurólogos creen poder programar íntegramente la acción de los gobiernos, pero resultan incapaces de atribuir coeficientes de probabilidad realmente predictivos a los «escenarios» por ellos imaginados. Los liberales se esfuerzan en predecir la «muerte de las ideologías», sin ver que su tesis, ideológica si las hay, exige nada menos que la supresión de las pulsiones irracionales y de esos actos de la conciencia que los conductistas, por su parte, han decidido ya dar por inexistentes. En resumen: por todas partes se alzan las voces múltiples de la gran dimisión.

Si la lucha contra la *alienación* —¿y quién puede negar que ésta existe?— tiene un sentido, será el de acabar con esas advertencias de anacoretas y seudosabios timoratos. La recuperación por el hombre de lo que le es propio exige rechazar las ideologías privativas e incapacitadoras y volver a poner a discusión las condiciones en que ese hombre podrá de nuevo ejercer su autonomía.

* * *

Como tantos otros, el físico Hans Linser exclamaba no hace mucho: «¡Hoy nada tiene valor ni sentido!» *(Können Naturwissenschaften Antwort auf Sinnfragen geben?*, 1973). El gran problema de los tiempos modernos es, en efecto, una cuestión de *sentido*, y este problema de sentido está indisolublemente ligado a otro de *formas;* es decir, a un problema de *poder* asumido y querido por el hombre a fin de autorrestituirse su papel creador.

Vivimos en la época de la asunción igualitaria, que es la de las equivalencias absolutas: *tanto vale una cosa como otra*, afirmación que encuentra también su equivalencia en una inversión absoluta: *si tanto vale una cosa como otra, nada vale nada.* «Desgraciado el que no tiene patria», escribía Nietzsche en uno de sus más célebres poemas *(Mitleid)*. Sin duda, el término «patria» hay que tomarlo hoy en una acepción más general. La verdad de nuestro tiempo es la imposibilidad de comunicarse, el *anonimato*. Entre lo absoluto del *individuo*, fruto del liberalismo, y lo absoluto de la *humanidad*, fruto del marxismo, las *personas* son ya incapaces de reconocerse. Toda persona necesita situarse en un marco necesariamente limitado, con respecto al cual pueda a la vez situarse y oponerse, donde pueda a la vez *expresar su diferencia* y *percibir su comunidad de adscripción;* es decir, su *identidad colectiva*. El individuo en

sí no existe, porque los hombres no viven sino en sociedad. La humanidad en sí no existe —sólo es, en el mejor de los casos, un concepto zoológico—, porque supone considerar no significativa la diversidad humana tal como se expresa en una floración de naciones, culturas y sociedades. «Desgraciado el que no tiene patria» significa: «Desgraciado quien no pertenece ya a nada», porque ése tampoco se pertenece ya a sí mismo.

Conocida es la frase terrible de Soljenitsin, que comprobaba con amargura haber pasado de una sociedad *en la que no se puede decir nada* a otra en la que uno *puede decirlo todo, pero no sirve para nada.* Ahí estaba en germen la crítica de la sociedad mercantilizada que tan felizmente desarrolló en su célebre discurso de Harvard (junio de 1978), crítica que podría continuarse a partir de la observación elemental de que, pasado cierto umbral, la abundancia se destruye a sí misma *como autonegadora de sentido.* Cuando hay demasiadas cosas y todas se equivalen, ya nada cuenta, nada tiene importancia. De igual modo, el *exceso* de información conduce exactamente al mismo resultado que la falta de información: todo nos deja indiferentes. Todo se aniquila mutuamente; mientras los gustos y los humores, las pasiones humanas se *mitridatizan:* es la *wärme Tod* de que habla Lorenz, esa «muerte cálida» que es quizás el efecto más terrible de esta sociedad de consumo, a la que habría que llamar con mayor exactitud «sociedad de autoconsumo espectacular».

Vivimos en la época de las masas, lo que significa en la época de la *ausencia de formas,* y en consecuencia, necesariamente, de la *ausencia de sentido.* Las masas no son la historia ni hacen la historia. Los *pueblos* sí, porque son masas *puestas en forma,* en el mismo sentido en que se dice de un deportista. La verdad que ciertos sociólogos, como Jean Baudrillard (*A l'ombre des majorités silencieuses ou la fin du Social,* Utopie, 1978), empiezan a descubrirse que las masas devoran el sentido, engullen las significaciones, y no devuelven nada. El bombardeo de mensajes, la explosión de estímulos, la multiplicación de imágenes sólo conduce a la sensación de impotencia de un universal «¿para qué?» que es quizá la verdadera forma de la decadencia. Lo que las masas absorben no les aprovecha: se limitan a disolverlo. El exceso de información ha ayudado tan poco a la «educación de las masas» como las casas de la cultura y la enseñanza obligatoria a la mejora del gusto y la elevación media del coeficiente intelectual.

Las masas transforman espontáneamente el *sentido* en *signos* y las *formas* en *espectáculos.* A medida que desaparece la experiencia vivida —que no es ya vivida por la persona entera, sino tan sólo por su *mirada*—, el *sentido* se desvanece y cede su sitio a una multiplicidad de *signos,* de los que las ideologías dominantes han decretado, por principio, que son equivalentes (a excepción, por supuesto, de los pocos que sirven de contraposición). Los sondeos hacen pensar equivocadamente que las masas son capaces de elegir, de tomar decisiones; pero en realidad tales sondeos suponen unas condiciones de elección artificiales, y no dan más que verdades prefabricadas. Las informaciones se destruyen, se neutralizan mutuamente a medida que las posibilidades mismas de comunicación desaparecen. Pasado cierto umbral, la información *ya no ayuda a actuar, sino que inhibe toda acción,* asfixia a los espíritus críticos, mata

a las razones razonantes, subvierte las significaciones y conduce a una integración general que ni siquiera es ya lo mecánico sustituyendo a lo orgánico, sino la transformación del cuerpo social en una suma de átomos insignificantes comparables a los corpúsculos elementales de la microfísica.

De este modo, las masas se convierten en un inmenso significante de coeficiente neutro, un significante cada vez más falto de significados. Y detrás de los alborotos y las cencerradas, más allá de las turbulencias cotidianas, lo que se dibuja, por así decir, es un *silencio absoluto*, una *indiferencia mortal* que *margina* a quienes creen tener todavía algo que decir. Recordemos la exclamación de Nietzsche: «¡Qué ruido el de un silencio muerto!» Porque Nietzsche había previsto con gran precisión la situación actual, caracterizada por el auge del «nihilismo europeo» y la civilización del «último hombre»: «Llama a la puerta del nihilismo..., el sin sentido.»

Y, sin embargo, el propio Nietzsche nos dio razones para esperar y *querer*. Se había percatado de lo que, muy probablemente —porque nada está escrito—, iba a ocurrirle al nihilismo europeo. Había comprendido que ese período de disolución general iba a «funcionar» en el discurso contemporáneo como una severa selección, y que la *historia*, el producto de la *conciencia histórica*, esa historia por cuyo fin claman tanto las ideologías de la «felicidad» como las del odio de clase, volvería al galope. Pero un galope suave y silencioso, que aún no habremos oído cuando la tendremos ya entre nosotros. La historia volverá, mas, para decirlo con una última expresión de Nietzsche, «con pasos de paloma».

(Diciembre de 1978)

¿El orden?

O bien existe un orden en el universo, y la tarea del hombre consiste en conformarse a él, con lo que la instauración del orden público se confunde con la búsqueda de la verdad y la esencia de lo político se reduce a lo moral, o bien el universo es un caos y la tarea que el hombre tiene ante sí consiste en darle forma.

Dentro de los límites del saber actual, el universo es aprehendido bajo cuatro modalidades: al nivel de la *microfísica* (energía elemental), al de la *macrofísica* (materia), al de lo *biológico* (sistemas orgánicos) y al nivel *humano* (conciencia autorreflexiva; es decir, «histórica»). Estas cuatro modalidades se interpenetran, y nos ha tocado vivir, por suerte singular, en su intersección; pero no son de una misma naturaleza. ¿Cómo podríamos ver en ello un «orden natural»? La microfísica nos descubre una imagen del mundo *(Weltbild)* en la que la física newtoniana se nos muestra caduca y la lógica aristotélica en ruinas (un cuanto puede ser aprehendido *indiferentemente* como onda o como corpúsculo; es decir, como frecuencia ondulatoria, obligadamente continua, o como cantidad aritmética finita, obligadamente discontinua), y que desmiente, por el principio de incertidumbre, cualquier explicación causal del tipo de aquella a que se refería san Anselmo para probar la existencia de Dios.

Con lo que la macrofísica y lo biológico nos ofrecen es, por el contrario, el panorama de un doble determinismo. Pero estos dos determinismos, contradictorios entre sí, se ejercen en sentidos diferentes. Mientras que los cuerpos inertes se dispersan en el *espacio*, donde determinan *lugares*, y evolucionan progresivamente, con arreglo al segundo principio de la termodinámica (principio de entropía o de disminución de la energía), hacia una creciente homogeneidad, igualdad e indiferenciación, hasta su «muerte», los sistemas biológicos, los cuerpos vivos, dispersos en el *tiempo*, en el que constituyen *momentos*, evolucionan, según un principio que Marc Beigbeder y Stéphane Lupasco llaman de «negentropía», hacia una creciente heterogeneidad, diferenciación y desigualdad. Nos encontramos así ante dos tipos de *necesidades* (ambas reorientadas incesantemente por el *azar*) cuyos *sentidos* carecen de un nexo común. La lógica de la materia inerte consiste en *extinguirse* progresivamente por pérdida de la energía. La de la materia viva, en *extenderse* progresivamente debido a una capacidad de autorreproducción que le proporciona una continua ganancia de energía.

En cuanto al hombre, participa de todos los niveles. Es energía, es materia y es vida, pero también algo más. Y es este «más» el que le confiere su *especificidad*. Hay un orden totalitario, reduccionista, que consiste en eliminar lo específico del hombre. Este totalitarismo es uno de los peligros que hoy nos amenazan. En vez de permitir al hombre apoyarse en lo que tiene de específico, en lo que le fundamenta *como hombre*, para explotar al máximo su condición y, en una segunda fase, *superarse*, trata de hacerlo caer por *debajo de sí mismo*, ya sea en cierto biologismo (materialismo biológico, racismo, etc.), ya, lo que es más corriente, en un *mecanicismo*, en una física social. Todas las ideologías de moda, y especialmente las que preconizan la *detención* de la aventura humana, participan de ese movimiento. Los estructuralistas, en primerísima fila, anuncian la «muerte del hombre». «El hombre está en trance de desaparecer», escribe Michel Foucault *(Les Mots et les Choses)*; y añade Louis Althusser: «Sólo se puede saber algo de los hombres a condición de reducir a cenizas el mito filosófico del hombre» *(Pour Marx)*. En cuanto a Claude Lévi-Strauss, precisa así su programa: «Creemos que el fin último de las ciencias humanas no consiste en constituir al hombre, sino en *disolverlo* (...). Tras haber reabsorbido las humanidades particulares en una humanidad general, habría que reintegrar la cultura en la naturaleza y, por último, la vida en el conjunto de sus condiciones fisicoquímicas.» *(La pensée sauvage.)*

El hombre —recordémoslo— es un animal, a despecho de lo que imaginan los metafísicos, pero no sólo un animal, en contra de lo que pretenden los partidarios del materialismo biológico. El hombre sólo está «programado» de una manera *potencial*. De ahí procede su *libertad*. Ésta no es un concepto abstracto. La primera de las libertades es la de *elección*. La libertad del hombre no está *determinada* por su constitución, pero tampoco es *independiente* de ella. Es ejercitada *dentro de los límites que presupone su constitución*: ahí reside su «cuota disponible» de libertad. Quienes se imaginan que no existen disposiciones innatas (mesologismo, marxismo, empirismo de tabla rasa) se engañan tanto como quienes creen que el hombre es movido *mecánicamente* por tales disposicio-

nes (biologismos), y no menos que aquellos para quienes las disposiciones innatas son fundamentalmente las mismas en todos, gracias a una pretendida «razón universal» (cartesianismo, espiritualismo).

* * *

Si hubiese un «orden natural», los valores y las formas serían los mismos en todo tiempo y lugar. Sin querer reavivar la querella de los universales, basta referirse a la experiencia histórica para ver que no hay nada de eso. (Por lo demás, si existiese un «orden natural», el desorden sería en último extremo tan *incomprensible* como pueda serlo la existencia del mal en un mundo creado por un Dios *infinitamente* bueno.) ¿Qué es, por lo demás, ese «orden natural» que a lo largo de la historia de la humanidad nunca se ha impuesto *naturalmente*, sino un mito análogo a la *bonne nature* de Rousseau, que de puro buena nunca ha llegado a expresarse?

Lo que los defensores del «orden natural» (que son universalistas e igualitarios sin saberlo, pues es evidente que, si existiesen unas normas políticas y sociales universales que respondiesen a un fin último y *necesario*, el ideal sería que el mundo entero tendiese *a un tiempo* a verlas realizadas) denominan así abarca, en realidad, dos categorías de hechos. Por una parte, cierto número de comportamientos típicos en vigor en casi todos los pueblos. Por otra, y más frecuentemente, determinado número de estructuras sociales e instituciones políticas propias de la cultura europea y que ellos tienen, equivocadamente, por perennes.

Por lo que hace a los comportamientos típicos universales, es fácil advertir que se trata de esquemas muy simples que responden a pulsiones elementales (agresividad, territorialidad, protección de los jóvenes, sentido de la propiedad, etc.), en modo alguno características del hombre, pues se encuentran en la mayor parte de las especies, cuando no en todos los seres vivos, según ha demostrado ampliamente la etología. En cuanto a las instituciones y estructuras politicosociales propias de la cultura que hemos heredado, es forzoso también reconocer que no han existido siempre, y que incluso pueden ser datadas de manera precisa. Esas estructuras y esas instituciones son fruto de una voluntad *cuasi superhumanista* (empleo la expresión adrede, pues el acontecimiento correspondió sin duda a la aparición de una nueva manera de ser), que se puso en marcha con ocasión de la revolución neolítica. Al crear *especializaciones* en la sociedad, creó a la vez la necesidad de una organización social, con sus engranajes y sus órganos especializados.

En Europa, la antigua bipartición social, instaurada sobre la base de las clases de edad, que caracterizaba al período preneolítico, fue sustituida por la *tripartición sociofuncional*, reforzada por una «ideología» tripartita puesta de relieve por Georges Dumézil y hoy reconocida por la inmensa mayoría de los investigadores. Esta estructura tripartita, de la que directa o indirectamente se han derivado todas las instituciones de la historia de Europa, no es reflejo de un «orden natural». Nos pertenece como algo propio, y las numerosas tentativas para demostrar su existencia en el seno de otras culturas han fracasado.

La implantación de esa estructura y, paralelamente, de la organización

social y familiar a ella aneja se ha llevado a cabo por medio de complejos procesos que no es cosa de exponer aquí. Sí es importante, en cambio, subrayar que ha ido unida a la instauración de un sistema religioso, el paganismo indoeuropeo (del que son herederos los paganismos grecolatino, indoiranio, celtogermánico, etc.), que de un modo natural ha constituido durante milenios su «explicación» y su justificación; en otras palabras, que ha sido su base a la vez que situaba los acontecimientos en perspectiva al dotarlos de una finalidad. La sociedad de los dioses estaba formada a la manera de la de los hombres, y la religión *unía* a los miembros de un mismo conjunto social. Este sistema, producto de una voluntad injertada en la circunstancia, resultó tan fructífero, tan fecundo social, material y espiritualmente, tan adaptado a las aspiraciones de los pueblos europeos, que al hilo de los tiempos llegó a ser visto como *natural*, como «dado» desde siempre, y las instituciones han podido transmitir durante siglos su espíritu de generación en generación.

* * *

No existe un orden natural, pero sí una tendencia natural a la organización como característica de los sistemas vivos. En la evolución de las especies se observa una finalidad de hecho, una finalidad inmanente (en el sentido de Cuénot), que procede de la naturaleza misma del ser vivo (lo que no significa que la evolución, considerada en su conjunto, responda efectivamente a un fin: la *interpretación finalista* de la finalidad de hecho no es, en muchos aspectos, sino la proyección antropomórfica de un principio de causalidad y de intencionalidad sólo válida en ciertos lugares-instantes del espacio-tiempo). Esa *organización* procede de la diversidad fundamental de la vida. Al ser generadora de desigualdades y «aspiraciones variadas» que es imposible reducir a una media (sin provocar con ello una reducción totalitaria *ad unum*), la diversidad exige una «organización» capaz de decidir.

Esta tendencia a la organización aparece también, por supuesto, en el hombre, acompañada además de lo que en él es específico: la capacidad de poner en perspectiva, de estructurar los acontecimientos en «historia»; de crear libremente y, por tanto, de destruir y transformar; de añadir el acervo de un saber transmisible por medio del lenguaje y del pensamiento conceptual, y, en consecuencia, de la cultura y de la educación, al acervo de la filogénesis, etc. *Con el hombre, la organización se convierte en orden.* Esta aspiración, no al orden en sí, sino a un orden (cualquiera que sea su forma), es de todas las épocas. Bien mirado, incluso es probable que a lo general de esa aspiración se deba el que la ley haya sido tan a menudo tenida por sagrada en los regímenes más diversos.

La aspiración a un orden es esencial, el orden en sí no. No se deja aprehender como producto de una concreta actividad humana, y tampoco es posible reducirlo a ninguno de sus componentes mediante una discriminación conceptual. Por lo demás, hace ya mucho tiempo que los legisladores han renunciado a definir el orden público en la Constitución. *Un orden es un conjunto* de formas, normas y relaciones; un conjunto de relaciones dialécticas, en constante interacción y en cuyo seno la causalidad es multidireccional, y con frecuencia retroactiva. *Poner orden*

instaurar un orden (e incluso, bien mirado, *dar órdenes*), no es otra cosa que poner en forma unas relaciones y darles un sentido. Toda sociedad extrae su configuración y ordenamiento del *juego* de las relaciones y las normas que en ella se anudan y desatan. En otras palabras, el orden sólo existe *como resultado de los actos que lo instauran*, es decir, por la forma de la actividad relacional entre los seres o conjuntos de seres, las personas morales y físicas, los cuerpos sociales, las instituciones, etc.

La correlación entre *orden* y *forma* es evidente: la encontramos confirmada en todos los terrenos, tanto específicos como relativos. Se instaura un orden social siendo el árbitro de las formas sociales. «Sin una puesta en forma —escribe Julien Freund—, ni el conocimiento ni la acción son posibles. Ahora bien, esta puesta en forma consiste en la organización de las relaciones entre las cosas de acuerdo con un principio o un eslabonamiento que son la condición de toda inteligibilidad y toda eficacia.» (*L'essence du politique*, Sirey, 1965.)

Además de ser tan deudor de la energía como de la razón, el orden es *convencional*. Como el arte, *es su propio modelo*. No sigue un plan establecido de antemano: no responde a un «contrato», que el hombre sea libre de suscribir o no. El orden público no es el «reflejo» de una disposición natural del mundo, como no es la prolongación del derecho, la moral, el arte, la ciencia y la economía. Al igual que la política, no es un fin en sí, sino la resultante de una actividad puesta al servicio de cierto modo de concebir la relación del hombre con el universo, y de los hombres entre sí. Depende de la idea que uno se haga de esa relación, y del fin que persiga. Otro tanto ocurre con el *derecho*: se relaciona siempre con la visión del mundo que lo ha instaurado. Institucionaliza a partir de una situación (aunque no sea siempre *esa* situación la que convierte en institución).

La historia no tiene *sentido*; tampoco *dirección*. Es una esfera a la que una energía creadora lo suficientemente fuerte puede en todo momento hacer girar en cualquier sentido. Por eso, el hombre, escapando a los determinismos (biológico, económico, sexual, etc.), es señor de su destino. El ser vivo es una máquina que se *reproduce*. El hombre, una máquina que *inventa* y *crea* máquinas. Al instituir un orden, el hombre participa en la creación. Se convierte en creador (y ante todo en *creador de sí mismo*) en el sentido en que los grandes místicos de la Edad Media, un Jakob Boehme o un maestro Eckhart, podían enunciar su doctrina de la chispa en el alma, *scintilla in anima*.

Alma y «ley natural» son palabras que no van a la par. La *naturaleza* es algo dado, la *ley* no. El hombre recibe una «herencia» natural (que transforma conforme a sus necesidades), a partir de la cual crea las leyes que considera más apropiadas para el orden que pretende instituir. Hobbes: *Auctoritas, non veritas, facit legem*. La ley es un acto voluntario, no la mera transcripción de una realidad exterior ya plenamente ordenada. Arbitraria y convencional en su origen, puede ser cambiada a discreción: «Ninguna ley lleva en sí misma una evidencia necesaria.» (Julien Freund.) Cuando se dice que algo es evidente, lo que se afirma, a sabiendas o no, es una relación del tipo «si... entonces...» (si admitimos tales postulados, entonces es evidente que...). Esta distinción entre naturaleza y ley es fundamental, y coincide en parte con la que hay entre

lo político y *la* política: lo primero, categoría inextirpable y constante de la existencia humana; la segunda, actividad circunstancial, variable y de significado meramente casual.

Al suponer a un tiempo la obediencia y la autoridad que la hace respetar, la ley contribuye *doblemente* al orden. En primer lugar, porque se dirige a la ordenación de la sociedad. En segundo, porque permite sancionar la violación de las obligaciones que ella misma ha creado. Como muy bien dice Julien Freund, «la ley es válida como orden, y no por sus intenciones morales o su coherencia jurídica» *(op. cit.)*. Esto significa que la ley es un *medio* del orden, no su *causa;* que ayuda a consolidar un orden, pero no lo crea. Esta precisión tiene gran importancia. La identificación del orden —y, con ello, del derecho— con la ley es muy peligrosa. Desemboca en una dictadura insoportable: la *nomocracia.* Paralelamente, reduce lo jurídico a lo político, como otros lo reducen a lo económico y lo moral. De ahí la institución de esa «república de jueces» de la que la eterna Norteamérica (recuérdese el asunto Watergate: sumisión del ejecutivo al judicial, rechazo de la noción misma de razón de Estado) ofrece un espectáculo no menos lamentable que el ultraconstitucionalismo del *Rechtstaat.*

En materia de leyes, el conflicto entre *política* y *moral* es insoluble. Se plantea una cuestión temible: ¿Qué vale más, una ley justa no observada u otra injusta, pero que se cumple? Al pronto, parece imponerse la primera solución: la justicia es un *orden superior;* pero la segunda no es menos válida: el orden es también una *justicia superior.* Según las circunstancias, la propia Iglesia ha dado tan pronto una respuesta como otra. El cristianismo naciente favoreció la muerte del Imperio romano: fue una cristiandad que abrió las puertas de Roma a los bárbaros con ocasión del ataque de Alarico. Pero san Pablo ha escrito: *Qui resistit potestati, Dei ordinatione resistit* (Romanos XIII, 2). La frase fue muy citada... después del compromiso constantiniano. La cuestión no es sencilla; se trata del eterno conflicto entre Antígona y Creonte. Y también del problema de la legalidad y la ilegalidad. «Cuando el orden ya no está en el orden— afirmaban Robert Aron y Arnaud Dandieu—, tiene que estar en la revolución. Y la única revolución en que pensamos es la revolución del orden.» (*La révolution nécessaire*, Grasset). Bien. Pero ¿en qué momento es uno un Von Stauffenberg? ¿Hasta cuándo sigue siendo un Lee Harvey Oswald? Pascal pregunta: «¿Quién puede afirmar ser más justo que la ley?»

En realidad, el conflicto entre el orden y la justicia es algo tan superado como el problema de la prioridad del huevo o la gallina. Ante todo (y en los tiempos que corren hay una gran tendencia a olvidarlo) porque, en una sociedad normal, orden y justicia son una *sola y misma cosa:* la ley no encuentra sólo su vigor en las instituciones, sino también en la permanencia de un estado de espíritu, en la existencia de valores implícitos. Además, porque la política, de la que el orden es manifestación, no tiene por objeto trasponer al dominio público «una verdad» a la que no corresponda ninguna realidad comunicable, sino permitir a una sociedad desarrollarse armoniosamente con arreglo a sus propios criterios y valores. En una palabra, la ley (jurídica) no es una trasposición de la Ley (del decálogo). «La ley no es un acto de moralidad, y una recopilación

jurídica no puede hacer las veces de conciencia moral —precisa Julien Freund—. No es ése su papel. Además, ser partidario de una legislación puramente moral no significa necesariamente que uno tenga políticamente razón, ni siquiera que logrará alcanzar los fines que se propone, porque las buenas leyes (desde el punto de vista ético) están muy lejos de determinar el gobierno más capaz. Por el contrario, prescripciones moralmente puras y actitudes altamente éticas pueden conducir a auténticas catástrofes políticas. Se trata de trivialidades molestas, sin duda, pero fácilmente comprobables. La moral no puede desempeñar en política el papel de soberana, pues tal soberanía conduciría fatalmente a un despotismo de la justicia. Tal vez el infierno no esté sólo empedrado de buenas intenciones, sino también de crímenes cometidos en nombre de la pureza moral.» *(Op. cit.)*

* * *

El orden es algo creado, no recibido. Precisemos: es siempre algo impuesto u ordenado. Todo orden verdaderamente político es, pues, necesariamente *jerárquico*, es decir, tutor de una jerarquía social. Es en este contexto en el que hay que valorar la idea de *libertad*. Sólo se puede ser libre —no libre *de* hacer algo, lo que no quiere decir nada, sino libre *para* hacer algo— en el seno de una sociedad si existe un orden susceptible de garantizar la seguridad de quien pretende hacer libremente uso de sus derechos y capacidades.

Acerca de esto se impone una precisión. Al contrario de lo que suele imaginarse, la libertad política no significa en modo alguno independencia frente al poder que ejerce la autoridad, y aún menos «ausencia de obligaciones»; es decir, franquía de los deberes que impone la vida en sociedad, sino la posibilidad de poder participar, al máximo de nuestras disposiciones, *voluntariamente* y de modo responsable, en el orden existente, a reserva de que éste no sea totalitario: «Sólo en el caso de que un régimen sea despótico puede tomar la libertad aspecto de desobediencia, no por sí misma, sino con vistas a restablecer un orden que vuelva a hacer posible la colaboración» (Julien Freund). La definición de la libertad como ausencia de obligaciones o, peor aún, como ausencia de autoridad sólo puede ser cosa de utopistas o, más concretamente, de *parásitos* (observación que vale, por supuesto, para todos los regímenes). Semejante definición equivale además a reducir el orden a una cuestión de obligación o autoridad, cuando, como hemos visto, todas las actividades y esencias humanas contribuyen a conformarlo.

Todo totalitarismo es odioso, cualquiera que sea su color, incluidos los totalitarismos «amables» de la segunda mitad de nuestro siglo, basados en la falsa objetividad, la *permisividad controlada*, la autocensura y la persuasión clandestina: el ruido de las botas no resulta más tolerable por muchos escarpines de fieltro que les pongan.

Por lo demás, lo notable de los totalitarismos es que ni siquiera tienen la ventaja de la eficacia. Toda ley exige un *consenso* para poder ser aplicada. Si en una sociedad nadie o casi nadie admite la ley, no habrá represión lo bastante fuerte para imponerla por mucho tiempo, o si lo consigue será a costa de marchitar el organismo social. Hemos definido el orden como un conjunto de formas, normas y relaciones.

Ahora bien, el político, para poner en forma a la sociedad, ha de tener en cuenta la *diversidad* humana, pues sólo respetándola puede crear una forma *viva*. Se convierte en totalitario cuando niega esa diversidad y trata de reducirla a un modelo único.

El orden corresponde, pues, a un *equilibrio entre fuerzas diversas*, y la misión del Estado no es suprimir la diversidad de esas fuerzas, sino asegurar su equilibrio y su *síntesis* mediante su poder y la trascendencia de su principio de autoridad. En tal sociedad, las diversas partes disfrutan de una autonomía real, pero el interés de cada una de ellas está subordinado al del conjunto.

Toda sociedad *ordenada* es necesariamente una sociedad orgánica. El orden implica un equilibrio armonioso, dotado de *sentido*, de la diversidad de las fuerzas sociales. A este respecto, hay desorden no sólo en la anarquía larvada de las sociedades permisivas (desorden por exceso de fluidez), sino también en el totalitarismo, el reduccionismo y el unilateralismo, y, por consiguiente, en toda forma de dictadura puesta al servicio de cualquiera de esas doctrinas (desorden por exceso de rigidez).

No basta, pues, con «suprimir el desorden»; hay que instaurar un orden armonioso. El totalitarismo, que reacciona contra la disgregación de la sociedad intentando *fijarla, moldearla*, con arreglo a una forma ideal unívoca, no es otra cosa que un atentado contra la vida, una última crispación antes de la muerte cercana. (Por supuesto, todo equilibrio es *inestable*, en política como en lo demás. Pero ¿cómo no ver que el hacerse cuestión de las cosas es también una prueba de salud? Y lo admirable del orden, ¿no es acaso que implica un conflicto *a la vez* que constituye el medio para resolverlo?)

Resumamos: una sociedad que no es ya más que un cuartel ha dejado de vivir. En el mejor de los casos, el totalitarismo obra sólo sobre los efectos, nunca sobre las causas. Supone, a títulos diversos, la instauración (voluntario o no) de una *física social*. Pone algo *mecánico* allí donde debe reinar lo *orgánico*. Es la materialización, la petrificación, la solidificación de las relaciones sociales; algo, por definición, *inhumano*. Por eso, los totalitarismos rematan (en un doble sentido) los ciclos culturales. Como ha observado acertadamente Julius Evola: «suceden a la crisis y disolución de unidades anteriores de tipo orgánico, a la desintegración y liberación de fuerzas antes trabadas dentro de una civilización articulada y una tradición viva y a las que ahora se trata de dominar y encerrar violentamente, desde fuera, en un orden en el que nada lleva ya el sello de una autoridad verdadera, reconocida, en el que nada puede ya unir verdaderamente, desde dentro, a los individuos» (*Les hommes au milieu des ruines*, Sept Couleurs, 1972).

La señal más segura de que lo orgánico va cediendo su puesto a lo mecánico (ya sea esta «mecánica» liberal, anarquica o totalitaria) es precisamente el que la sociedad vaya perdiendo todo aquello que hasta entonces hacía de ella un *todo*. Se vuelve vulnerable a las consignas disolventes y los fermentos extraños, estalla en facciones, en partidos, en sindicatos, en grupos antagónicos entre sí y que pretenden hacer prevalecer, por vía de prioridad, sus exclusivos intereses. A partir de ahí, la expresión *comunidad nacional y popular* llega a hacerse incomprensible. Florece el igualitarismo, como el único medio de aplacar unas

tensiones que se han hecho insoportables. La división empieza por afectar a los grandes cuerpos sociales. Las clases, ayer funcionales y complementarias, se niegan mutuamente el derecho a existir. Partidos y grupos de intereses multiplican sus presiones. Más tarde toca el turno a las estructuras elementales. Hombre y mujer, marido y esposa, padres e hijos se descubren deseos contradictorios, intereses antagónicos. Todos aspiran a la fusión en el gran todo, a una «paz» nacida del fin de la historia, sin ver que esa paz última es la de los sepulcros.

* * *

Todas las formas de la actividad humana contribuyen a instaurar el orden, pero sólo lo *político* asegura su mantenimiento. Esta necesaria primacía de lo político, tan acertadamente puesta de relieve por Carl Schmitt, y más tarde por Claude Polin y Julien Freund, halla su origen en las fuentes mismas de nuestra cultura. A partir del neolítico, en todas las sociedades indoeuropeas lo político incumbe a la *función soberana;* es decir, a la primera de las tres funciones fundamentales. (Para los griegos la vida política será la vida *humana* propiamente dicha.) Esta función soberana es la base del conjunto social. Ella *pone* los valores que determinan la finalidad, el sentido de las actividades del hombre. Y tal es, asimismo, el papel del orden: ser la clave de bóveda con respecto a la cual todo se organiza y cobra sentido.

En este contexto hay una *íntima* relación entre el desorden que hoy presenciamos y la progresiva degradación de la función soberana, manifiesta en la tesis de un pretendido «marchitamiento de lo político» (que sería reemplazado por la ciencia, la técnica, la economía, etc.). Este hecho atestigua que el desorden actual se nutre de una *inversión* del orden que nos es propio. En las sociedades indoeuropeas, lo político *determina* las modalidades de la acción económica y social. En las sociedades modernas ocurre a la inversa: lo político se subordina a lo económico, a su vez subordinado a lo social. Es decir, que las aspiraciones de la masa (tomada *como tal*) *mandan* sobre las decisiones del poder: la clase de los productores y de los comerciantes se impone a la de los «guerreros», los «sacerdotes» y los «soberanos».

Digamos de pasada que esta demonía de lo social puede ser expresada, sin cambios profundos en su *naturaleza,* tanto por el individualismo como por el colectivismo: tanto en Moscú como en Washington se piensa que «la economía es el destino». Ahora bien, el orden de las clases funcionales no ha sido instituido de una vez para siempre, ni es algo «natural», y de su formulación dependen la *forma* y la jerarquía implícita de una sociedad. Como dice Raymond Aron, «lo que determina la existencia o inexistencia de las clases, y sobre todo la conciencia que éstas cobran de sí mismas, es el régimen político, es decir, la organización del poder y el concepto que los gobernantes tienen de su autoridad (*Sociologie des sociétés industrielles,* CDU, 1959). La *conciencia* que las clases han llegado hoy a tener de sí mismas no conduce en modo alguno a la *desaparición* de las relaciones jerárquicas, sino a su *inversión:* la voluntad de lo que antes estaba abajo determina las aspiraciones de lo que antes estaba arriba.

A todos los niveles de la sociedad, el orden sigue implicando un equilibrio entre los *derechos* de que uno disfruta y los *deberes* que se impone. Es algo que cae por su peso. Pero, según el nivel de que se trate, aunque el equilibrio siga siendo el mismo, los volúmenes evolucionan. Cuanto más ascendemos en las «jerarquías naturales», encontramos mayores privilegios y más deberes, siendo los segundos los que justifican los primeros. No es soberano quien domina, sino quien *reponde* de los que viven por debajo de él. Hoy este equilibrio se ha roto a todos los niveles. Nadie quiere ser ya responsable de nada, ni tan siquiera de sí mismo: la culpa es siempre de «los demás». Pero no hay que forjarse ilusiones. El pescado se pudre por la cabeza. En Francia, a partir del siglo XVIII, la aristocracia, ya muy aburguesada, da en su gran mayoría preferencia al disfrute de los privilegios sobre la observación de los deberes. Y en virtud de ello es impugnada *con toda justicia.*

Al favorecer el poder de la naciente burguesía frente a los «feudales», la monarquía francesa no sólo ayudó a un derrocamiento de valores que permitió a la clase mercantil reivindicar y obtener poco a poco para sí la función soberana, sino que preparó el terreno para la filosofía «ilustrada», ligada a la futura revolución de 1789. Al encerrar a la nobleza en esa cárcel dorada que fue la corte de Versalles, creyó haber encontrado el medio para completar su empresa centralizadora. En realidad, lo que hacía era poner en marcha el proceso que iba a conducirla a su pérdida y, paso a paso, a terminar con la Europa de los reyes. El papel histórico de la burguesía consistió en caricaturizar los valores aristocráticos, en hacerlos odiosos, en conseguir que el *orden* apareciese como antagonista de la *justicia.* Y la consecuencia lógica de la sustitución del aristócrata y el guerrero por el administrador y el comerciante enriquecido como poder detentador de la *autoridad* fue el hundimiento de lo político en lo económico y lo social.

* * *

Hay otras causas para el «desorden» y, ante todo, la de que ningún orden resulta duradero si no es constantemente renovado en su sustancia, sin lo cual se convierte en cascarón vacío. Decir que el desorden es «producto de la subversión» es decir sólo parte de la verdad. La subversión no constituye novedad. La había ya bajo Amenofis o Ramsés. Lo nuevo es que el orden instituido se derrumbe ante ella. Y sería pecar por exceso de ingenuidad imaginar que la subversión se ha hecho de pronto inteligentísima, cuando es quizás el orden el que hoy suena a hueco.

En *La loi naturelle* (Stock, 1971), escribe Robert Ardrey: «Sin el orden, que es algo que sólo la sociedad puede crear, el individuo vulnerable perece. Pero, a la vez, sin cierto desorden que permita y favorezca el pleno desarrollo de la diversidad de sus miembros, la sociedad se enerva y se disgrega en las competiciones de la selección de grupo.» La decadencia puede deberse tanto a una agitación excesiva como a un inmovilismo estéril. Un orden sólo se sobrevive a sí mismo *evolucionando, renovándose*, no en su esencia, sino en sus formas. La vida es dinámica: nada es, todo se hace. Tampoco nosotros escapamos a esta regla: en el

curso de nuestra existencia, la mayor parte de las células de que estamos compuestos se renuevan varias veces, sin que por ello dejemos de ser los mismos.

Esta asociación de la permanencia con su antítesis relativa, la transformación, es el secreto de la duración. Los partidos que quieren un existir sin porvenir, como los que quieren transformar sin conservar nada, tienen ahí la causa de sus fracasos. Los hombres aspiran a la sedimentación de los hábitos mentales, como aspiran a la renovación de las formas sociales. La historia elimina a los gobernantes que no quieren (o no pueden) tener en cuenta lo que el mundo *llega a ser*. ¿Cómo lo hace? Vaciando poco a poco de sustancia sus afirmaciones. Haciéndoles *olvidar el sentido de las palabras que utilizan*, cuando hace ya demasiado tiempo que no lo encarnan en acción. En semejante etapa nos encontramos.

Hoy vemos a muchos ir repitiendo que es preciso mantener las «costumbres», defender los «valores», preservar la «tradición», sin tener en general, la menor idea discursiva de lo que esas palabras quieren decir, sin ver que su sustancia (su *contenido*) debe ser perpetuamente renovada y recreada, e imaginándose, por el contrario, que ese esfuerzo es inútil porque las palabras en cuestión son su propio contenido, constituyen emanaciones de la «ley natural», corresponden a «verdades en sí», a absolutos independientes de cualquier dato casual; confundiendo, en resumen, letra y espíritu, lo que no puede menos de conducir a crispaciones ideológicas ya puramente literarias, acompañadas de un respeto fetichista a la legalidad, un amor inmoderado a los «representantes del orden» y, en general, un rechazo de cualquier intercambio de ideas y cualquier proceso de clarificación de conceptos.

Cuando el concepto de orden se ve así vaciado de su sustancia, cuando no es ya producto de una visión coherente del mundo que permita renovarlo, retrocede al nivel de las pulsiones fundamentales, *vacías de sentido*, y puede caer en manos de cualquiera. El Partido Comunista podrá en adelante gritar: «Todo lo que es nacional es nuestro», no sólo por un «prodigio de hipocresía», sino porque la palabra «nacional», como la palabra «patria» o la palabra «tradición», como el *orden* en fin, ha perdido su sentido originario. La sustancia ha muerto, y todo el mundo puede usar el caparazón, lo que provoca una gran rivalidad. El PC truena contra la sexualidad desenfrenada. Mao Tse-tung declara: «Somos a la vez internacionalistas y patriotas, y nuestra consigna es combatir en defensa de la patria. Para nosotros, el derrotismo es un crimen» *(Pensamientos)*. En el folleto publicitario de la película que Sergei Bondarchuk rodó sobre la novela de Sholokov *El destino de un hombre*, puede leerse: «¿En qué consiste la felicidad de un hombre sencillo? Hay tantas concepciones como hombres, porque cada cual posee su propio ideal de vida. No obstante, existen en ese ideal nociones comunes a todos. Entre estos valores constantes figuran el trabajo pacífico en un país tranquilo, la salud, camaradas fieles, una familia estrechamente unida, una mujer amada y amante, buenos hijos. Está también entre ellos la conciencia de ser, a la medida de tus fuerzas, útil a tu patria y a tu pueblo.» Trabajo-familia-patria: Pétain en el país de los soviets.

Pero precisamente se trata aquí de un orden no específicamente

humano, de un orden «animal», reducido a las pulsiones fundamentales de que es producto. La moderna etología ha demostrado que la jerarquía social, la defensa del hogar, la protección del trabajo y de su fruto, la propiedad; la conciencia de un lazo territorial, etc., no son rasgos específicamente humanos. Encontrarlos en el Kremlin no tiene en sí nada de sorprendente, y al fin y al cabo no hay razón para que en este punto los mujiks no se comporten como los babuinos y los chimpancés. No veo en ello ningún motivo para caer en éxtasis ante los «grandes bárbaros» de las llanuras rusas, aun precisando que ni el izquierdista Dubcek ni el esquizofrénico Pliutch son más de mi gusto. No; el orden «humano» es otra cosa. Es, repito, la puesta en forma de las pulsiones fundamentales según una perspectiva *histórica*, con vistas a un determinado *proyecto* y conforme a cierta idea del mundo.

Por último, el orden no es sólo algo *externo* al individuo. Debe estar, debería estar en el corazón de todos. Ser un hombre de orden no es sólo apoyar un sistema dirigido a la ordenación de la sociedad, sino ser uno mismo *orden*. Decidir las obligaciones que uno está dispuesto a imponerse antes de imponérselas a otros, las responsabilidades que uno va a asumir antes que los derechos que va a otorgarse, las renuncias en que va a consentir antes que los privilegios de que va a disfrutar. No olvidemos que siempre han abundado quienes eran «de derechas» porque veían en la izquierda una excesiva disciplina (aunque hoy la propagación de un izquierdismo de *pub* hace una dura competencia a la derecha de las *boîtes*). El orden exige la conformidad de los actos con las ideas, tema que podría llevarnos muy lejos. Limitémonos a decir que vale más ofrecer ejemplos que dar lecciones. A los comportamientos *ejemplares* no hay subversión que los derrote.

(Marzo-abril de 1976)

¿La tradición?

Es evidente que la palabra «tradición» no tiene en todos los espíritus la misma resonancia ni idéntico significado. Al referirse a ella, unos quieren hablar de la tradición cristiana, otros de la europea, aludiendo así a corrientes que marcharon juntas durante siglos, tras haber nacido y existido con independencia, y que hoy tienden de nuevo a separarse. Hay también quienes hablan de una tradición esotérica, con frecuencia sólo fruto de su imaginación y su credulidad. Por mi parte, llamo «tradición» a la estructura específica, reflejo de un particular esquema mental, en la que en el curso de los tiempos se han inscrito las diversas formas socioculturales de nuestra cultura, y en especial *las* tradiciones (en plural); es decir, el conjunto de hábitos y ritos característicos de esa cultura.

En lo que hace a tales tradiciones, su nacimiento se confunde prácticamente con el de la cultura indoeuropea, hace unos cinco mil años, al borde de la revolución neolítica. Al comienzo de la era actual aún seguían vivas, y el cristianismo, al implantarse en Europa, intentó desarraigarlas, sin conseguirlo. La Iglesia decidió entonces neutralizarlas,

apropiándoselas de manera superficial. Se alzaron iglesias y catedrales sobre el emplazamiento de los antiguos santuarios paganos, se bendijeron las fuentes y se pusieron crucifijos en los menhires. En el campo, se atribuyeron a los santos locales las antiguas virtudes protectoras de náyades y silfos. La fiesta de Navidad fue instaurada dentro del ciclo de los doce días, en la época del solsciticio de invierno, para que la celebración del (re)nacimiento anual de Cristo sucediese a la de *Sol invictus*. Todos los Santos vino a relevar a Samhain, la antigua fiesta de los Difuntos. La noche sagrada de finales del mes de abril fue puesta bajo el patrocinio de santa Walpurgis. El solsticio de verano se convirtió en «san Juan», y la Pascua, la antigua fiesta judaica de la vegetación, vino a sustituir con toda naturalidad al festival primaveral que conmemoraba el renacimiento periódico de la vida. Se trata de cosas conocidas en las que no vale la pena insistir. Lo importante es comprobar que, aunque la connotación religiosa haya podido cambiar, la *forma* de las tradiciones ha permanecido prácticamente idéntica, de modo que todavía hoy, con gran frecuencia, es a lo *maravilloso* pagano tardíamente cristianizado a lo que se refieren sin saberlo los fieles cristianos que lamentan la desaparición de la antigua liturgia y las viejas tradiciones.

* * *

La fuerza coercitiva de las tradiciones se debe principalmente a que suelen ser aprehendidas como manifestaciones «naturales», destinadas a ritmar la existencia desde la cuna hasta la tumba, a la manera de un equivalente de la alternancia de las edades y de las estaciones. Es decir, que una tradición —como toda norma— tiene fuerza en tanto no es discutida. Más precisamente, mientras no empezamos a preguntarnos por su *razón* de ser. Sin embargo, ésta existe, y no resulta muy difícil identificarla. La tradición forma el *marco* necesario para el desarrollo armonioso de los trabajos y los días, marco en el que todas las sustancias hallan desahogo, todas las culturas se esponjan. Al relacionar entre sí, mediante una serie de hábitos formales y de «rituales», a los hombres de un mismo pueblo, la tradición los ayuda a ponerse en forma con vistas a un mismo destino común y favorece la perpetuación de cierto consenso. Paralelamente, al introducir en las relaciones sociales un elemento de *regularidad*, responde a la necesidad, tan arraigada en todo hombre, de un «alimento psíquico» (como diría Raymond Ruyer), distinto tanto de los alimentos materiales como de los espirituales. La tradición no tiene, pues, nada de inútil. Pero su utilidad es algo que ha de pasar inadvertido. Desde el momento en que se alza la voz del «eterno no» (el *ewige Nein* de que habla Goethe), en que surge alguien que pregunta «para qué sirve eso», la tradición pierde su espontaneidad, se separa de las profundidades creadoras del inconsciente popular y empieza a atrofiarse. Más aún: el simple hecho de que pueda formularse semejante pregunta es ya señal de que se trata de algo que ha dejado de darse por supuesto. Y cuanto más se empeñan los defensores de la tradición en justificarla, más la despojan de la fuerza interior que le procedía de su carácter instintivo, espontáneo. De ahí la paradoja que hace que la tradición

sea fuerte y operante cuando no es percibida como tal tradición, y entre en decadencia desde el momento en que se hace necesario justificarla.

El capital que supone la tradición no es algo que esté al alcance del intelecto. Tan sólo puede ser objeto de una *experiencia vital*, de una *vivencia (Erlebnis)*. Lo que aquí está en juego es el *alma*, no el *espíritu*. En este sentido, la tradición es la suma de lo que los hombres de un determinado pueblo, en un determinado lugar y época, *sienten* colectivamente como propio y, en cierto modo, les permite ser lo que son.

No obstante, se sobrentiende que el respeto, aun implícito, por las tradiciones va unido al que sentimos por quienes las han fundado y transmitido. Se da aquí una íntima relación entre el proceso de identificación y el despertar de la personalidad. El hombre se afirma oponiéndose y se hace a través de una serie de antagonismos formadores. Pero estos antagonismos son siempre relativos: en el mismo momento en que se afirma como *único* en el mundo, el individuo se identifica con un superyo, con una *imagen* «tradicional», gracias a lo cual se sitúa en perspectiva y se pone, en el espacio y en el tiempo, en relación con su entorno y su ascendencia. Es preciso además que la identidad de los «antepasados» —los fundadores de la estirpe, los autores de la tradición— pueda ser claramente percibida. Una de las causas de la pérdida actual de las tradiciones es tal vez que, no sólo los autores de esas tradiciones (quienes han *conformado* la estructura específica de nuestra cultura) no merecen ya ningún respeto, sino que incluso su identidad se ve olvidada o negada.

* * *

La tradición es una obra colectiva. («Ningún ser humano —dice Konrad Lorenz—, ni siquiera el mayor de los genios, podría inventar por sí solo un sistema de normas y ritos sociales capaz de reemplazar la tradición cultural.») Pero es ante todo una obra *humana*, sin equivalente en el mundo animal. En este sentido, no se trata de un hecho de *naturaleza*, sino de *cultura*. La tradición suple al instinto, incluso, al menos originariamente, en lo concerniente a la protección del individuo. «Quien no ve claras las relaciones entre causa y efecto —dice Konrad Lorenz— obra con prudencia al atenerse a un comportamiento tradicional que sabe le conducirá al fin pretendido, y ello sin peligro.» («Pathologie de la civilisation et liberté de la culture», en *Nouvelle École*, núm. 29, primavera-verano de 1976.)

La existencia de una tradición cultural va tan íntimamente ligada al fenómeno humano que constituye, a ese nivel, una especie de herencia suplementaria. Si en el hombre el saber es *acumulable*, si la tradición puede ser *transmitida* de generación en generación, aun cuando el objeto a que se refiere no se halle presente, es porque la herencia no tiene como único vehículo nuestra estructura biológica o genética, sino que se encuentra también vinculada al lenguaje sintáctico y al pensamiento conceptual. En otras palabras: la presencia en el hombre de una tradición hija del pensamiento conceptual y el lenguaje sintáctico y conservada por ellos mediante símbolos equivale a una nueva forma de herencia, añadida a la herencia biológica. «Con el pensamiento conceptual y, simultáneamente, el lenguaje hablado —dice Lorenz— aparece en el

mundo un nuevo modo de transmisión de las particularidades y las facultades que se aproxima mucho al fenómeno biológico de la herencia. Cuando un hombre inventa el arco y la flecha, la facultad de fabricar y utilizar este arma se transmite de manera muy parecida a como lo hace un carácter adquirido por vía de mutación o de selección hereditaria, en el sentido genético del término. Del mismo modo, la probabilidad de que esa facultad adquirida sea olvidada es apenas mayor que la de que degenere un órgano del cuerpo cuyo valor para la conservación de la especie resulte comparable.» *(Art. cit.)*

* * *

La tradición no es el pasado: he aquí algo que nunca nos cansaremos de repetir. La tradición no tiene ni más ni menos que ver con el pasado que con el presente y el futuro. Está más allá del tiempo. No se refiere a lo *antiguo*, a lo que está «a nuestra espalda», sino a lo *permanente*, a lo que se encuentra «dentro de nosotros». No es lo contrario de la *innovación*, sino el *marco* en el que toda innovación debe llevarse a cabo para que sea significativa y duradera. Por lo demás, hay que acabar con esa concepción lineal de la historia en la que pasado, presente y futuro corresponden a tres «momentos» separados. Como dice Clément Rosset en *Le Réel et son Double* (Gallimard, 1976), aceptemos *de verdad* el presente y tanto el pasado como el futuro nos será dados *por añadidura*.

Lo que hace que la tradición sea tradición, y no un simple *acontecimiento* (o serie de ellos), es precisamente que se inscribe o está destinada a inscribirse en el *presente*. Sólo se relaciona con el pasado, como su huella *viva*, en tanto que ese pasado está en el presente. El «pasado» no es nunca más que el objeto de la investigación histórica, el objeto de la mirada que dirigimos a lo que ha sucedido. La tradición, en cambio, remite a algo que viene de más allá de cualesquiera evidencias y de cualquier objeto en ellos definido. Remite a esa *continuidad* que permite que la discontinuidad de los acontecimientos de *nuestro* pasado no nos lo haga aparecer como «actos gratuitos», creaciones *ex nihilo* o «posiciones» carentes de sentido. Gracias a ella, los acontecimientos que constituyen nuestra historia —aun cuando éstos se sucedan sin poder ser deducidos necesariamente unos de otros, ni pensados como momentos ineluctables de la marcha hacia un objetivo definido o pensado de antemano— pueden remitir a un mismo afán, inscribirse en una misma estructura, dejarse interpretar a la luz de un mismo apego secular por aquello que, entre todos los actos de nuestro «pasado», nos parece más digno de ser salvado y, por consiguiente, atraído al presente a fin de ser en él *(re)actualizado.*

Ese oscuro lazo, fruto de lo específico de las mentalidades, al que remite el concepto de tradición y por el que la herencia se transmite al presente, ha monopolizado siempre el odio de los adversarios de la tradición. Históricamente, la embestida contra las tradiciones se remonta al siglo XVIII. Es en la filosofía de las luces donde el término adquiere por vez primera resonancias peyorativas. Para la *Aufklärung*, la tradición no es otra cosa que una suma de «prejuicios» particulares y comportamientos sociales «irracionales», a los que se opone la pretendida «univer-

salidad de la razón». Pero lo que denuncian los filósofos de la Ilustración no es la simple rememoración del pasado, ni la evocación más o menos literal de textos y sucesos ya acontecidos, sino la invocación, la *actualización* de *prácticas* sociales y *comportamientos* colectivos inevitablemente ligados a esos textos y a esos sucesos desde el momento en que se deja de considerarlos como objetos externos o indiferentes y se pasa a verlos como otros tantos testimonios de nuestra *herencia*. En una palabra: lo que horroriza a los partidarios de la *Aufklärung* es la clara conciencia de esa tradición, que hace que la mirada dirigida al «pasado» favorezca el arraigo y el sentimiento de pertenecer a lo que nos ha precedido.

* * *

La tradición tiene sus límites. En todo cuerpo social hay factores que se oponen a un mantenimiento demasiado estricto de las estructuras de invariancia. Empezando por la curiosidad, ligada a la permanente juvenilidad del espíritu humano y que no tarda en adoptar la forma de una puesta en cuestión. Ésta es especialmente fuerte en el momento de la adolescencia. «En condiciones normales —observa Konrad Lorenz—, ese escepticismo y ese gusto por la novedad que manifiestan los adolescentes no pueden ser más sanos. Ellos permiten a la cultura transformarse y conservar su capacidad de adaptación, y, al regar con sangre nueva la tradición paterna, evitan que ésta se esclerose en doctrinas demasiado rígidas.» *(Art. cit.)* Sin duda vivimos en sociedades en las que el ansia de novedad ha degenerado en *neofilia*, en una atracción patológica por todo lo «nuevo». Por consiguiente, la clase de edad en la que el gusto por la novedad es más fuerte ha sido ascendida con toda naturalidad al rango maximo. (Hemos visto nacer el «jovenismo» y su antítesis relativa, el pretendido «racismo antijoven».) El fenómeno tiene su lado preocupante, en la medida en que fomenta una ruptura generacional tras la cual se perfila el espectro de una guerra civil de nueva especie. Pero tales excesos no deben hacernos olvidar que estamos en presencia no de un mal en sí, sino de la *hipertrofia* de una función biológica y social tan elemental como normal.

Aquí sí puede resultar fructífera la comparación del cuerpo social con el organismo individual. Todo sistema vivo evoluciona desde el primero hasta el último día de su existencia. Los átomos de que se compone nuestro cuerpo se renuevan sin cesar. Los organismos nacen, crecen, alcanzan su máximo desarrollo, menguan y mueren. Y, sin embargo, esos organismos en perpetua transformación permanecen siempre, desde el punto de vista estructural, idénticos a sí mismos. Aún más: a veces son *unos mismos órganos* los que producen la invariancia de la estructura al mismo tiempo que la evolución de la forma. Así, en los huesos son unas mismas células, los osteoblastos y los osteoplastos, las que a la vez destruyen y reconstruyen el hueso. Guardadas todas las proporciones, la tradición desempeña en las sociedades un papel del mismo orden. Sin ella nos sería imposible *devenir* sin dejar de ser quienes somos. Pero, al mismo tiempo, sin tradición no sería posible un desarrollo auténtico, pues para *fijar* un «acontecimiento» o una mutación hace falta siempre una estructura.

Lorenz no duda en afirmar que para una sociedad es más importante conservar los conocimientos adquiridos que adquirir otros nuevos, porque sin conservación de lo adquirido ninguna adquisición es duradera. Parece claro que la existencia de fuerzas conservadoras, que mantienen la tradición, es tan importante como la de otras fuerzas novadoras, que la ponen una y otra vez en cuestión. El problema del lugar de la tradición en el cuerpo social sería, pues, una cuestión de *equilibrio*. Equilibrio entre la permanencia y el cambio, entre la invariancia y el movimiento. Por lo demás, sólo cuando existe ese equilibrio pueden las élites «circular» y renovarse (conforme a la exigencia derivada de la ley biológica de regresión a la media), y se puede hablar, como Pareto, de una relativa «armonía social».

El análisis de la tradición coincide entonces con el que podemos hacer del orden. Según predomine la tradición o la contestación, el organismo social presentará síntomas más o menos acentuados de *esclerosis* o de *energía*. Cuando las sociedades son gobernadas enteramente por la tradición, se convierten en sociedades *fósiles*, a la manera de esas «sociedades frías» que Lévi-Strauss, Garaudy y sus émulos querrían poner como ejemplo a Europa, y que han *abandonado la historia* porque cada generación se contenta con *repetir* a la anterior, sin innovar nunca. Por el contrario, cuando las sociedades apenas conceden lugar a la tradición, las innovaciones, sin raigambre y faltas de nexo con los valores específicos de la cultura y el espíritu popular, no consiguen *sedimentarse*, fijarse en el organismo social, y son barridas a los pocos años. Fenómenos análogos encontramos en el mundo animal. Las especies que ya no evolucionan producen fósiles vivientes (ornitorrincos, kiwis, marsupiales de Australia, etc.), mientras que las de mutabilidad excesiva desembocan en tipos monstruosos, generalmente no viables. Reaccionarios y contestatarios tienen así sus dobles zoológicos.

«Vemos, pues —concluye Konrad Lorenz—, que la actitud del hombre que se esfuerza por perpetuar la invariabilidad en el seno de una cultura y la del que lucha contra la tradición forman los dos polos opuestos, pero complementarios, de un sistema de antagonismo cuya función consiste en mantener un estado de equilibrio. —Y añade—: Comprobar este hecho supone crearse enemigos tanto entre los viejos conservadores como en las filas de la juventud rebelde, porque tanto unos como otros se niegan a reconocer que cualquier acción inteligente y positiva debe empezar por aceptar unos el punto de vista de los otros.» *(Art. cit.)*

Cuando las tradiciones «se pierden», no cabe hacerlas renacer por vía de autoridad, ni sirven las lamentaciones. Sólo cabe crear otras nuevas o hacer que *vuelvan* bajo otras formas las desaparecidas. Lo muy antiguo vuelve entonces con la fuerza de lo muy nuevo. Pero, repitámoslo, toda verdadera tradición es un marco dentro del cual es preciso innovar constantemente. Una tradición no (re)actualizada sin cesar es algo muerto y bien muerto. No se trata, pues, de restaurar algo que pertenece al ayer, sino de dar nueva *forma* a algo que es de siempre. No se trata de *volver* al pasado, sino de *religarse* a él. Para imitar a quienes han fundado y transmitido una tradición no basta transmitir, hay también que fundar.

(Septiembre-octubre de 1976)

> Neuer Adel, den Ihr suchet, stammt nicht her von Schild und Krone...
> Stammlos wachsen im Gewühle seltne Sprossen eignen Ranges, und Ihr kennt die Mitgeburten an der Augen wahrem Glanz.
>
> Stefan George, *Stern des Bundes*

Que las élites son necesarias a toda sociedad mínimamente organizada es algo que parece de sentido común. La experiencia histórica lo demuestra: no conocemos ninguna sociedad desarrollada que no haya segregado sus élites. En fecha reciente, la institución de regímenes socialistas y comunistas que pretendían llevar el igualitarismo social a sus últimas consecuencias, ha venido a probarlo una vez más. La Unión Soviética tuvo que renunciar muy pronto a las extravagantes pretensiones antijerárquicas de algunos de sus fundadores, y hemos visto surgir en el Este una «nueva clase» dirigente cuya emergencia y desarrollo ha descrito Milovan Djilas y que constituye una perfecta ilustración de la «ley de bronce de las oligarquías» de que hablaba Roberto Michels.

Una vez admitidas la necesidad y la ineluctabilidad de las élites, he de decir, no obstante, que el problema que éstas plantean se halla lejos de estar resuelto. En efecto, si toda sociedad se encuentra, de mejor o peor grado, sometida al régimen de la «clase dirigente», no hay modo de saber qué tipo de sociedad es en sí preferible.

Por otra parte, en contra de una creencia muy extendida, la idea de «élite» no es algo moral, sino un simple dato sociológico. *Élite* y *aristocracia* no son sinónimos. Toda aristocracia constituye una élite, pero no toda élite es una aristocracia. Pertenecer a una élite supone figurar entre los «mejores». Pero ¿los mejores con respecto a qué? En su *Compendio de sociología general,* Vilfredo Pareto demostraba que existían tanto una élite de los gángsters (los «mejores» gángsters), de los estafadores o de las prostitutas como de los investigadores, los militares o los estadistas. En otras palabras: el concepto de «élite» se refiere al pequeño número de los que, dentro de un determinado grupo (social, profesional, etc.), cumplen mejor con los criterios de exigencia característicos de ese grupo. De ello no se sigue que la actividad de esa élite sea necesariamente buena o útil.

La definición burguesa de la élite, que tiene sobre todo en cuenta los factores de inteligencia funcional (aquella a la que se refieren los psicómetras), me parece también ambigua. Quienes exhiben los cocientes intelectuales más deslumbrantes no son forzosamente quienes piensan mejor, ni quienes tienen el carácter más vigoroso. Son innumerables las élites burguesas que han traicionado los valores que pretendían encarnar. (Y, por lo demás, cada vez que se ha dado la traición de esas pretendidas élites, ha sido en el *pueblo* —en el que Wagner veía el «artista del futuro»— donde se han conservado los valores auténticos y duraderos.) En 1885 decía Nietzsche: «El espíritu por sí solo no ennoblece. Es nece-

sario algo que ennoblezca al espíritu.» Conclusión: Lo que nuestra época necesita no es una «nueva élite». Le hacen falta caracteres más que inteligencias, columnas vertebrales más que cerebros. Pero una élite del carácter no es una élite más. Tiene un nombre: es una *aristocracia*. Lo que necesitamos es menos una «nueva élite» que una nueva aristocracia.

* * *

Las aristocracias indoeuropeas aparecieron en la historia y ocuparon su puesto con arreglo a un doble proceso: por una parte, en el interior de las propias sociedades indoeuropeas, por la vía de la tripartición funcional; por otra, al hilo de las conquistas y las migraciones, mediante la superposición de un ads-trato de población indoeuropea a las poblaciones extranjeras. Ese carácter aristocrático de las primeras poblaciones indoeuropeas parece indudable, pero no debe hacernos suponer que los pueblos indoeuropeos hayan tenido el monopolio de las aristocracias: China y Japón, por no citar más que a estos dos países, las han conocido también. Pero sí es cierto que existe una forma específicamente indoeuropea de la aristocracia, de la que son representantes la casta de los brahmanes en la India védica, los *homoioi* de Esparta, los eupátridas de Atenas, los patricios romanos e incluso la nobleza medieval.

Aquí es preciso no confundir *nobleza* y *aristocracia*. Toda aristocracia manifiesta una clara tendencia a institucionalizarse bajo la forma de una clase funcional: la nobleza. Sin embargo, esa nobleza puede perder al cabo del tiempo su espíritu y carácter aristocráticos, en cuyo caso la pertenencia a ella no implica ya necesariamente la presencia y manifestación reales de un carácter aristocrático.

Tampoco la definición que Platón y Aristóteles dan de la *aristocracia* en sentido político, como el gobierno del pequeño número de los considerados mejores, por oposición a la *monarquía* (gobierno de uno solo) y a la *democracia* (gobierno de todos), resulta satisfactoria. En efecto, puede suceder que la monarquía esté ligada a la aristocracia, pero no siempre ocurre así. Por otra parte, en una democracia sanamente concebida se supone que el pueblo da sus sufragios a los mejores. Teóricamente, en casi todas las formas de gobierno, tanto las democracias como las monarquías, las tiranías como las oligarquías, puede tener sitio la aristocracia.

De otro lado, muchos pueblos se han dado gobiernos que combinan la monarquía, la aristocracia y la democracia, eligiendo por instinto esos regímenes mixtos de los que decía Mosca que son los que más duran porque son los mejores. Cabe citar la democracia griega y, en la Edad Media, el Estado libre de Islandia. Pero el ejemplo más perfecto es sin duda el de la república romana, en la que los cónsules ejercen una especie de autoridad real, mientras que el Senado proporciona el elemento aristocrático y los comicios el elemento democrático. En ella tenemos un ejemplo perfecto de esa *pax romana* interior, de esa paz social derivada de la teoría indoeuropea del «contrato social» (teoría *implícita*, no hace falta decirlo), que descansa no en la lucha y la oposición entre las clases funcionales, sino en su «colaboración». A este propósito no resulta inútil recordar que fueron los nobles romanos

quienes, en el año 509 antes de nuestra era, acabaron con la monarquía y la sustituyeron por una «república aristocrática». En adelante, la aristocracia romana se encontró constantemente ante el doble peligro de una vuelta a la monarquía y una revuelta popular. Obligada a defenderse de ambos peligros, le fue más fácil darse una constitución «tripartita» en la que la elección, por la doble vía del *cursus honorum* y la distribución de los votos, era compatible con la aristocracia.

«En Roma —escribe C. Northcote Parkinson—, la clase dirigente era una verdadera aristocracia; no sólo se envidiaban las riquezas de sus miembros, sino que se respetaban su valor y experiencia. Todos habían servido en la guerra sin deshonor, habían estudiado las leyes y el arte de administrar, habían sido funcionarios y jueces. Añádase a esto un aire de sencillez muy espartano en el atuendo y el porte, que dejaba exclusivamente confiado el cuidado de infundir respeto a la cuna y la fama. Juntos, eran capaces de conquistar el mundo conocido.» (*L'évolution de la pensée politique*, vol. 1, Gallimard, 1964.)

En el caso de Francia, las relaciones entre la monarquía y la aristocracia son aún más significativas. ¿Qué panorama nos ofrece el proceso de formación de la nación francesa? Vemos primero a la pequeña aristocracia franca, institucionalizada en monarquía hereditaria, escindirse del mundo germánico para convertirse en defensora de la romanidad y, en una etapa posterior, a medida que las aristocracias locales son anexionadas a la Corona, en escenario de una perpetua lucha por la preeminencia entre el monarca y la nobleza. Los Capetos lucharon sin tregua contra unas aristocracias que perpetuaban, en el seno mismo de la nación, tendencias centrífugas incompatibles con su empresa centralizadora. Esta pugna entre los reyes de Francia y el elemento aristocrático llegó a su apogeo con la Fronda, mucho más íntimamente ligada de lo que suele creerse a las guerras de religión. Será finalmente Luis XIV quien, tras *aburguesar* a la aristocracia, comprarla con distinciones y privilegios, acabe por despojarla de su poder, completando así la empresa centralizadora, pero contribuyendo a la vez a crear las condiciones objetivas para la revolución burguesa de 1789.

Muchas aristocracias han sido hereditarias. No obstante, parece que en su origen, entre los indoeuropeos, la norma fue bastante flexible, y era frecuentes que el *heredero* se viese obligado a probar su capacidad. Entre los germanos, el jefe que ya no hace frente a sus responsabilidades puede ser privado del poder. Es corriente que el rey sea *elegido* por la asamblea de los príncipes, de los jefes militares o de los cabeza de estirpe, iguales entre sí y únicos que pueden serlo. Entre los celtas, la mayor parte de los títulos nobiliarios caducan al cabo de tres generaciones; quien hereda en exceso no merece más. En la Edad Media, la caballería está abierta a todos los «villanos bien nacidos». De este modo, y gracias a normas tocantes unas veces a la organización social y otras al control de la autoridad gubernamental, la concepción indoeuropea de la aristocracia dista de ser rígida o esclerotizada. A cada generación, puede decirse que una parte de la aristocracia «vuelve a la masa», lo que asegura la *circulación de las élites*. Se trata de una obligación imperiosa, pues aun la mejor de las aristocracias está condenada a renovarse o morir; nada le perjudica tanto como convertirse en una institución *cerrada*.

No olvidemos que el 43 % de los emperadores romanos fueron «novicios» que no habían heredado el poder por su cuna, y que a lo largo de la historia de la Iglesia la aristocracia religiosa ha sido reclutada, *et pour cause*, no a través de la herencia, sino de la *cooptación*, con una eficacia innegablemente mayor que la que tuvo la transmisión del poder en el seno de las grandes familias reales de la Europa antigua. Por eso existe una afinidad natural entre el pueblo, en el que la aristocracia tiene sus raíces, y la propia clase aristocrática. «La nobleza sólo tiene sentido —decía Fichte— cuando es capaz de poner jefes a disposición del pueblo.» Si los pueblos son juzgados por su capacidad para producir élites aristocráticas, las aristocracias lo son por su aptitud para *realizar* esos valores ideales en los que instintivamente se reconoce un pueblo.

A medida que transcurría el tiempo, esos dos conjuntos que formaban el pueblo y la aristocracia se vieron separados por un abismo cada vez mayor, y fue en él donde se instaló la clase *burguesa*. El advenimiento de esta plebe enriquecida, para la que el rango social es sólo cuestión de bienes *exteriores* al hombre, ha supuesto, con respecto a las sociedades europeas tal como habían venido manteniéndose hasta el Renacimiento, una verdadera inversión de los valores: la clase que hasta entonces se había definido sobre todo como negociante de bienes reclamaba para sí la función soberana, a la que antes estaba estrictamente sometida.

Una de las lógicas consecuencias de la llegada al poder de la burguesía, iniciada bajo la monarquía, confirmada por la Revolución e institucionalizada bajo la república, fue la sustitución, cuantas veces ha sido posible, de lo *político* por lo *económico*. No sin razón reprochaba Max Weber a la burguesía su espíritu «ahistórico y apolítico», negándole cualquier capacidad propiamente política. En efecto, el sentimiento aristocrático lleva a pensar que toda actividad económica posee un aspecto político, que es el más importante, mientras que el sentimiento burgués hace suponer que toda actividad política comporta un aspecto económico, que es el que cuenta (y ello hasta el punto de que la propia ciencia de la política económica, sanamente concebida, es una ciencia política y no una ciencia económica). De ahí la reflexión de Max Weber: «El verdadero fondo del problema de la política social no reside en la situación *económica* de los gobernados, sino en la capacidad *política* de las clases dominantes y en auge.» (Curso inaugural sobre *El Estado nacional y la política económica*, mayo de 1895.)

* * *

Las cualidades propias de la aristocracia son difíciles de describir, porque proceden más del corazón y del alma que exclusivamente del intelecto o de la «razón moral». Si la aristocracia une al pueblo con los dioses, une también cielo y tierra, como el árbol del mundo en las antiguas mitologías. Y asimismo une lo visible con lo invisible, lo finito con lo infinito, lo que puede ser descrito con lo inefable. *Muestra* las cosas, pero no las *dice*. «La esencia de la aristocracia —según C. Northcote Parkinson— es el respeto que los aristócratas se profesan entre sí, y que es puesto mucho más de relieve por los *actos* que por las palabras.» No

nos asombre el escaso número de obras que, en cualquier época, intentaron *justificar* la aristocracia. «En el seno de una aristocracia eficaz y firmemente establecida, quien disfruta de una superioridad no la explica, se limita a revestirse de ella. Cuando por azar se ve en el trance de tener que justificar su poder, puede decirse que su posición se degrada. Sus órdenes son ejecutadas sin discusión, pues proceden de un hombre a quien nunca se nos ocurriría desobedecer.» (C. Northcote Parkinson, *op. cit.*)

No obstante, puede decirse que lo que más radicalmente caracteriza a la aristocracia es el *equilibrio* entre los *derechos* que se otorga y los *deberes* que se impone. Sin duda no se trata de un principio exclusivo, pues lo encontramos (o deberíamos hallarlo) en todos los niveles de la sociedad. Pero, a medida que se asciende hacia las capas más elevadas de esa sociedad, la extensión de ambas esferas (la de los derechos y la de los deberes) va ampliándose. La aristocracia es la clase que se concede el *máximo de derechos* porque también se impone el *máximo de deberes*. Podríamos decir que la gran virtud del aristócrata es que «pecha con todo», siente que *todo le atañe*, a la vez que sabe que por encima de él no hay nadie en quien pueda descargar sus responsabilidades. Se siente *responsable* no sólo de lo que ocurre en su esfera de actividad personal, sino en cuantos terrenos son *prolongación* de ella y, por tanto, de su «pertenencia».

Para Nietzsche, la moral aristocrática es una moral de *afirmación*, frente a la «moral de los esclavos», en la que veía una moral de la perpetua protesta, de la escisión social y del resentimiento. «¿Qué es lo noble?», se preguntaba en 1885; y respondía mediante una enumeración: Son rasgos aristocráticos el cuidado del detalle externo, la apariencia de frivolidad que utiliza el autodominio para defenderse de curiosidades indiscretas, la lentitud en el gesto y la mirada, el rechazo de honores mediocres, la convicción de que difícilmente pueden comunicarse dos corazones, la certidumbre de no tener deberes más que para con sus iguales, el sentimiento de contar siempre con algo que dar a los demás, el gusto por la forma, la desconfianza hacia cualquier manifestación de abandono, el convencimiento de que la cortesía es una virtud, la capacidad de olvido más que la de perdón, el amor a la ingenuidad y la capacidad de asombro, el escrúpulo ante las generalizaciones apresuradas, el poder soportar largas enemistades, la aversión por la demagogia, la llaneza y la familiaridad trivial, el gusto por el trabajo bien hecho, la costumbre de coleccionar cosas preciosas, el sentirse a la altura de la vida guardando a la vez las distancias, el estar convencido de que el saber vivir y el saber morir son una misma cosa.

«La pasión que invade al noble es algo privativo, aunque él lo ignore —añade Nietzsche—. Es el empleo de una medida rara y singular, que es casi una locura, la sensación de calor en las cosas que otros notan frías al tacto, la adivinación de valores para los que aún no se ha inventado una balanza, el sacrificio en altares consagrados a dioses desconocidos, la valentía sin el afán de honores, una satisfacción de sí que se desborda y prodiga su abundancia sobre los hombres y las cosas.» *(El gay saber.)*

La moral aristocrática es una moral para con uno mismo. No es una

moral «de derecho escrito», con codicilos y decálogos, sino la expresión de una relación privilegiada, *directa,* entre uno mismo y lo que es más que uno: entre el que *vive* y *lo que da sentido a su vida.* La sociedad aristocrática no es una sociedad del *pecado,* sino del oprobio: en ella no se *pierde* uno por ofender a la divinidad, sino por deshonrarse. Toda moral aristocrática descansa, pues, en el *honor.* Su criterio es el poderse mirar a la cara con ufanía, aunque sin orgullo. La lealtad, el valor, el espíritu caballeresco, el de sacrificio, el autodominio, la capacidad de decisión, el amor a la dificultad, el gusto por el rigor, por la autodisciplina, la voluntad, la rectitud, son cosas derivadas de cierta concepción del honor. Ahora bien, el honor es también una cuestión de *estado de alma,* no de *nivel de espíritu;* y desde este punto de vista, perder el honor significa simplemente dejar de ser: «El honor de una clase, de una familia, de un hombre y su mujer, de un pueblo y de una nación; el honor de los agricultores, de los soldados, incluso de los bandidos, significa que la vida de un individuo es algo valioso, que tiene históricamente mérito, distinción y nobleza.» (Oswald Spengler.)

Toda aristocracia toma su ley de sí misma. *Pone* orden porque *es* orden. Sí; *la fuerza es anterior al derecho,* según una fórmula cien veces repetida y otras tantas mal comprendida, porque «precedencia» no quiere decir «primacía». La aristocracia, autoinstituida en «clase política», crea, como toda clase dominante, no sólo un aparato administrativo, sino también un «aparato civil», basado en *hábitos mentales, valores implícitos* y *esquemas de pensamiento* que, al ser otras tantas proyecciones de sí misma, tienden a justificar su presencia y a consolidar objetivamente su poder. En última instancia, una aristocracia debe ser capaz de *dar su propio sentido a las palabras,* pues sobre ese sentido se organiza, en último extremo, el consenso social. De este modo (y sólo de él) puede resolver la antinomia entre la subjetividad de sus afirmaciones y la necesidad que toda sociedad tiene de una norma para su *hic et nunc.*

La aristocracia ha seguido en su evolución la curva clásica de las grandes culturas y de los ciclos de civilización. En un principio creadora de valores (y *creadora* hasta el punto de hacer que esos valores pareciesen *naturales*), ha ido poco a poco, al institucionalizarse, perdiendo su papel innovador. Paulatinamente ha perdido también la energía para no conservar más que el poder de ella nacido, hasta que ha acabado por perder el poder, por la ausencia de esa energía. Al ser las máquinas más perfectas también las más frágiles, era *fatal* que las aristocracias degenerasen. Habían llegado muy alto y de allí han caído.

Otra de las causas de la degeneración de las aristocracias fue el auge de la clase burguesa, favorecido por el paso de la época feudal (de predominante economía rural) a una sociedad mercantil, en la que las manufacturas y los grandes negocios se hicieron preponderantes. La decadencia comenzó en el momento en que la tierra dejó de ser considerada un bien inalienable (de ahí la práctica del derecho de primogenitura, del *mayorazgo,* que empujaba a los segundones a la aventura e impedía el fraccionamiento del patrimonio) para pasar a ser una simple mercancía, transmisible en todo momento y cuya gerencia y administración eran confiadas con frecuencia a otros. Este proceso parece haber tenido lugar en Inglaterra aún antes que en Francia. A partir del siglo XVII, la mayor

parte de los dominios nobiliarios ingleses habían ya cambiado varias veces de dueño. «A los demás les hubiera sido muy difícil prevalerse de lo remoto de su estirpe, como ocurría en Francia, donde familias de *anciennes chevaleries* hacían remontar su nobleza a 1360», observa C. Northcote Parkinson *(op. cit.)*. Las grandes casas se aliaron con abogados, armadores y comerciantes en vinos, y se lanzaron con ardor a los negocios. «La aristocracia inglesa se nos presenta en el siglo XVIII como un cuerpo compuesto por elementos muy diversos, reclutados continuamente en las capas inferiores y a quienes unos sólidos instintos preparaban para los negocios y las cuestiones jurídicas.» *(Ibid.)*

En Francia, donde la «vida noble» era considerada incompatible con las actividades productivas y comerciales ligadas a la «tercera función», el ejercicio de estas tareas por un miembro de la nobleza era calificado de *dérogeance*; es decir, de acto que hacía perder a su autor la condición de noble. Pero, a partir del siglo XVI, tales *dérogeances* se hicieron comunes. En el XVII, lo que cuenta ya son las excepciones: se redacta una lista de las actividades consideradas «no *dérogeantes*», que va ampliándose sin pausa (la industria minera en 1601, el comercio marítimo por mayor en 1629, el comercio marítimo de sociedad en 1669, cualquier comercio por mayor en 1696, etc.). Al mismo tiempo, la compra de falsos títulos va acompañada del otorgamiento de privilegios abusivos. La curialización *(Verhöflichung)* produce su efecto. Cierto que Luis XIV dispuso una revisión general de nombres y títulos; pero él mismo era una de las causas del auge de la burguesía, a la que había opuesto constantemente la aristocracia. «El poder —dice Gérard de Sède— apenas obstaculizó ese proceso; tal vez ni siquiera se lo propuso. Porque hacía ya más de un siglo que él mismo había dado la señal al multiplicar (y vender caros) los cargos ennoblecedores, manejando, como entonces se decía, la "brocha de afeitar villanos" (...). Tampoco le disgustaba que reinase cierta anarquía en materia nobiliaria, anarquía que, al sumergir un tanto lo que restaba de la casta feudal, impedía a ésta lanzarse de nuevo a grandes empresas políticas. El recuerdo de la Fronda seguía vivo.» *(Aujourd'hui, les nobles...*, Alain Moreau, 1975.) El acceso de una gran parte de la burguesía a la función soberana fue así uno de los rasgos dominantes de los tres últimos siglos del antiguo régimen. Un Colbert, hijo de un mercader de paños de Reims y buen ejemplo de ficción nobiliaria, no tardaría en pretenderse descendiente de nobles escoceses, y en llegar, en apoyo de su afirmación, a trucar la lápida de sus antepasados...

* * *

Suele afirmarse que ciertas aristocracias, por ejemplo la nobleza francesa del antiguo régimen, debieron sus sinsabores al «abuso» de sus poderes. Conviene ponerse de acuerdo en la palabra *abuso*. Si se entiende por ella que las aristocracias del pasado gozaban de un «exceso de poder», resulta inadmisible. Por el contrario, está justificada si lo que se quiere decir es que, frente a sus poderes, la aristocracia no tenía ya una cantidad equivalente de deberes. Por donde llegamos al axioma de que *una aristocracia degenera desde el momento en que se rompe el equilibrio entre los derechos de que se beneficia y los deberes que asume.*

A despecho de las fábulas que suelen contarnos, ningún gobernado ha reprochado nunca a sus gobernantes el haberse arrogado derechos superiores cuando podía ver con claridad a todas horas qué tipo de responsabilidades superiores correspondían a esos derechos. En cambio, apenas roto el equilibrio, *todo gobernado* tiene dereoho a protestar. La aristocracia, ayer admirada y deseada, pasa a ser criticada, y más tarde odiada. Su comportamiento justifica las más duras críticas. Haciendo el juego a los maestros en resentimiento, no ofrece ya más que una caricatura de sí misma, de sus principios. *El orden se convierte en injusticia.* El tejido social se deshace, y el juego armonioso de los órganos de la sociedad es reemplazado por el desgarramiento de las facciones, los partidos y los clanes.

Al hacerse *odiosa,* la aristocracia no sólo hace recaer ese odio sobre los hombres que la representan y la situación que ocupan, sino también, lo que es mucho más grave, sobre su peculiar visión del mundo. Convierte en *insoportables* sus valores, sus actitudes e incluso su vocabulario. En una palabra: crea por sí misma las condiciones objetivas para su desaparición. En un primer momento, se transforma en despotismo ilustrado, en «monarquía que trata de justificarse» (C. Northcote Parkinson). Como las cosas ya no marchan solas, las leyes pasan a ser textos escritos que se multiplican y reforman, hasta que ya nadie las obedece. Hay, pues, que reprimir, y la represión engendra la protesta. Siguen los desórdenes, hasta que al fin una nueva fuerza va perfilándose hasta su instauración definitiva.

Las causas de esta ruptura entre derechos y deberes son múltiples. Hemos señalado ya una: la excesiva *institucionalización* de las aristocracias, que, al convertirse en conjuntos *cerrados*, dejan de recibir la necesaria aportación de sangre nueva procedente del pueblo. Es el eterno problema de los herederos. Como con fórmula luminosa decía Oswald Spengler, «cuanto es grande perece si lo heredan los pequeños».

* * *

Vivimos en una sociedad cada vez más especializada y en la que a causa de la *multiplicación* y la creciente *complejidad* de las estructuras, esta especialización se convierte en necesidad continua. En tales condiciones, la presencia de una aristocracia se hace más necesaria que nunca. La civilización europea, «amenazada tanto desde el Este como desde el Oeste por gregarismos diferentes, pero igualmente odiosos, nunca ha tenido tanta necesidad de una aristocracia». Era Gabriel Matzneff quien afirmaba esto el 12 de diciembre de 1962, en *Combat*, en un artículo titulado *Plaidoyer pour une aristocratie.* Se trata evidentemente de una postura inactual. Todos los valores aristocráticos parecen hoy en franca derrota. El abandono, el individualismo, la incapacidad cada vez mayor para soportar la menor disciplina, la inversión de los valores constitutivos de nuestra cultura, son otras tantas consignas de nuestra época. La barbarie igualitaria tiende sobre el mundo la uniformidad gris de su manto. Los progresos de la técnica apenas consiguen hacer olvidar que tales logros no han sido puestos al servicio de ninguna concepción del mundo, de ningún principio, de ninguna finalidad. La riqueza material aumenta tan

de prisa como la pobreza espiritual, y quizás en proporción a ella. Nadie quiere ya responder ni de sí mismo ni de los demás. Los *media* contribuyen a estos sentimientos, a esta atrofia de la voluntad, proponiendo *tipos* y (anti)modelos que los encarnan.

Todo ello implica una transformación de la idea misma de aristocracia, aunque en este terreno sólo cabe esbozar hipótesis. Fue Nietzsche quien primero se planteó el problema de cómo sentar las bases de una nueva aristocracia en una sociedad en vías de masificación. También había sido el primero en comprender que es posible *dirigir* un proceso e invertir su significado. «Hay una cuestión —escribía— tal vez insidiosa y pérfida, que vuelve a planteársenos una y otra vez: digámosla al oído de quienes tienen derecho a tales preguntas inquietantes, de las almas más fuertes de nuestro tiempo, de las que más dueñas son de sí: ¿No será hora, en vista del desarrollo a que ha llegado en Europa el tipo del "hombre gregario", de intentar la *selección* metódica, artificial y consciente del tipo opuesto y sus virtudes?» Y añadía, en 1881: «Está formándose una clase de esclavos: procuremos que se forme también una nobleza. —Y todavía—: Se diría que hoy todo es decadencia. Hay, pues, que dirigir ese declive de tal suerte que haga posible una forma nueva de existencia para los más fuertes.»

¿De qué se trata? De restaurar una jerarquía que pueda ser *creadora de valores* y consiga hacerse *aceptar* como tal; lo que implica, ante todo, determinar las nuevas actitudes «morales» que supone el fin pretendido y, en una segunda etapa, crear condiciones favorables para la aparición de un *tipo espiritual* susceptible de encarnar hoy el principio aristocrático. Algo que, repitámoslo, tiene poco que ver con la «inteligencia» y el «saber». Julius Evola escribe a este propósito: «Incluso quienes admiten el concepto de "aristocracia" se limitan hoy, en su mayoría, a tener en cuenta al individuo más o menos excepcional y "genial", no a aquel en quien se expresan una tradición y una raza espiritual especiales, y que debe su grandeza, no al hombre, sino a los principios, a la idea, en una especie de impersonalidad soberana.» (*Les hommes au milieu des ruines*, Sept Couleurs, 1972.)

Se trata, en resumen, de fijar los términos de una rigurosa ética vital, única susceptible de dotar a la existencia de una nueva significación y de crear una *nueva objetividad*. «Pensamiento fundamental: ante todo es preciso crear los nuevos valores.» (Nietzsche.) Por lo demás, la Iglesia nos ofrece un ejemplo excelente de cómo se crean o recrean las aristocracias. En la Iglesia tradicional, el clero forma, *nolens volens*, una aristocracia. La pertenencia a ella le da derechos, más numerosos de lo que se cree, pero en contrapartida la Iglesia exige cierto número de renuncias. A los sacerdotes se les pide renunciar precisamente a cuanto es tolerado *para la masa de los fieles*: el matrimonio, la riqueza, etc. De ahí los votos de castidad, pobreza y obediencia. Me parece tan importante definir desde ahora las renuncias que una nueva aristocracia debería imponerse como enumerar los derechos de que podría disfrutar.

«Lo hemos perdido todo —decía Fichte—, pero nos queda la educación.» Y Nietzsche: «Dondequiera que surge una grandeza duradera, podemos advertir una cuidadosa selección previa; por ejemplo, entre los griegos.» No subestimemos el poder de la educación, y recordemos que,

al nacer, el mejor de los dones nunca está presente más que de forma potencial. De ahí la necesidad de centros, seminarios y «claustros» donde pueda madurar una nueva forma de vida. Y para eso lo primero es *educar educadores*. En *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche escribía: «Las cosas grandes están reservadas a los grandes, las profundas a los profundos, la dulzura y el estremecimiento a las almas sutiles, todo lo infrecuente a lo seres excepcionales.» Antes de llenarse la boca con la palabra «élite» y presumir de formar parte de ella, me parece necesario esforzarse por reunir aquellas condiciones. Es un trabajo a largo plazo que requiere paciencia, orden, gusto, método y tiempo.

(Enero de 1975)

El arraigo

La mayoría de los seres vivos se hallan en un estado de *dependencia ecológica;* es decir, que hay una íntima relación entre sus logros, sus posibilidades de desarrollo y la presencia (o ausencia) de un entorno específico al que se encuentran *adaptados*. Fuera de ese *medio natural*, al que deben sus modalidades de inserción en la cadena evolutiva, y en el que sus *potencialidades* hallan modo de *actualizarse*, las especies degeneran o perecen. Esta dependencia puede ser, por supuesto, más o menos acentuada. En la esfera del comportamiento se traduce, no obstante, de forma bastante general por un instinto (en el animal) o una disposición instintiva, pulsional (en el hombre), que algunos etólogos, siguiendo a Robert Ardrey, denominan «imperativo territorial» *(territorial imperative)*.

La existencia de este «imperativo» es hoy bien conocida. Se sabe, por ejemplo, que no son posibles las relaciones ordenadas entre los miembros de un grupo sin una clara definición del territorio de cada uno (véase Edwad T. Hall, *La dimensión cachée*, Seuil, 1971). Se sabe también que la indiferenciación de los hábitat deteriora las relaciones sociales y provoca el aumento de la delincuencia y de los actos de violencia sin objetivo material concreto (véase Gerald B. Suttles, *The Social Order of the Slum*, Chicago, 1966). Robert Ardrey llega incluso a decir que «las investigaciones actualmente en curso no dejan la menor duda en cuanto a la realidad de la existencia de un lazo fisiológico entre el comportamiento territorial y el instinto sexual» (*La loi naturelle*, Stock, 1971, págs. 216).

El imperativo territorial es esencialmente *defensivo*, y en eso se distingue (sin por ello serles extraño) de las tendencias agresivas y expansionistas. A él se debe que una intrusión sea siempre rechazada con mayores probabilidades de éxitos que las que se tienen en cualquier otro tipo de conflicto. «El hombre posee un instinto territorial, y si defendemos nuestro hogar y nuestra patria es por razones biológicas; no porque decidamos hacerlo, sino porque *debemos* hacerlo.» (Robert Ardrey, *op. cit.*) De ahí el vigor y el sabor de las guerras de *liberación* y los levantamientos coloniales, que son los legítimos por excelencia. Su fuerza se debe a que tienen *raíces profundas*, a que movilizan los resortes de la desesperación.

La actualidad ofrece mil ejemplos de puesta en acción del imperativo

territorial: guerra de Biafra, secesión de Pakistán, separación de los dos Congos, conflicto del Cercano Oriente... En todo el mundo, las *etnias* plantean reivindicaciones y bullen inquietas las *regiones*. La tendencia al policentrismo cuartea las Internacionales. Durante la última guerra, el Ejército Rojo sólo se hizo verdaderamente ofensivo a partir del día en que Stalin, renunciando a apelar a su «conciencia de clase», pidió a sus tropas que defendiesen la patria rusa. Al proclamar ayer su *derecho a disponer de sí mismos*, los pueblos colonizados expresaban ante todo el deseo de ser *dueños en su propia casa*. En Vietnam, el himno del FNL se titulaba: *La llamada del país natal*. Mañana, cuando suene la hora del conflicto chino-soviético, los escritores del partido hallarán inspiración en el azul horizonte de los confines siberianos.

Despertar de las regiones y eterno renacer de los nacionalismos. Sean o no fundadas tales aspiraciones, algo permanece: quienesquiera que sean y vivan donde vivan, los hombres sienten apego por *una tierra* que consideran suya y están dispuestos a luchar por su independencia e integridad. Si la humanidad no formase más que una gran familia indistinta, ¿qué les importaría vivir *aquí o allá*? Los mismos que hoy pretenden que no existan fronteras, sino sólo unos «seres humanos» tan impalpables como entidades escolásticas, han llamado a la lucha contra el *ocupante* y apoyado a los nacionalismos más inquietos. Esa *edad lírica de la vida de los Estados* que fue la época de las «liberaciones nacionales», época que está a punto de terminar (para renacer en seguida, bajo formas más sutiles), ¿les habrá conmovido más de lo que se atreven a confesar?

* * *

Como *animal social*, el hombre tiene una disposición instintiva a *identificarse* con *quienes se le parecen*. Ella le hace en una primera etapa *supervalorar el grupo* al que pertenece, y en otra segunda intentar *racionalizar* los fundamentos psicosociales de esa asociación preferente. Pero el hombre no se contenta con identificarse *con respecto* a su grupo. Necesita también hacerlo *dentro de* ese grupo; es decir, puesto que es a la vez *semejante y único*, determinar su sitio y su personalidad. El doble sentido del verbo *identificarse* viene a resumir esa doble disposición, sólo en apariencia contradictoria: «Parecerse a» y «distinguirse de». Es preciso, pues, que el individuo sea miembro de un grupo (y consciente de su *pertenencia*), pero también que esté claramente situado dentro de ese grupo (y consciente de su *personalidad*). De la misma manera, el grupo ha de integrarse en un conjunto mayor, que puede ser la especie, pero también debe estar claramente situado con relación a él. *Diversidad en la semejanza, diferencia en la repetición* (véase la distinción entre repetición *parada*, o repetición estribillo, y repetición *en movimiento* o repetición diferencial: Clément Rosset, *Logique du pire*, PUF, 1971, página 65).

Un doble peligro acecha a quien trata de liberarse de ese equilibrio: excesivamente semejante, no podrá imponerse; demasiado diferente, se verá *excluido*. Muy adaptado (masificado) y muy inadaptado (desarraigado) son extremos que se tocan. Precisamente porque se siente excesivamente heterogéneo con respecto a su medio, heterogeneidad que le

desconcierta y que su sistema neuropsíquico ya no controla, el individuo desarraigado aspira a una homogeneidad excesiva. Y en este sentido es ya presa de la homogeneidad, juguete del instinto de la muerte.

Ya no cabe dudar de la existencia de un nexo entre el *paisaje* y la *personalidad.* Es un hecho, extraño sin duda, y difícil de abarcar, que los hombres están *atados carnalmente a la tierra* que los ha visto nacer y con la que se fundirán cuando, *eslabones* que han desaparecido pero no faltan, sólo sobrevivan por las cosas grandes que hayan hecho, y de las que sus *descendientes* hayan conservado y más tarde transmitido el recuerdo. Ha podido afirmarse que el *psiquismo de la estepa* segrega de un modo natural la idea de Absoluto, y que el *psiquismo del desierto* no incita a la organización social. Según el padre Lammens, la Arabia Saudí está «abocada a la disgregación política desde el momento en que la retirada de una mano de hierro la abandone a su temperamento». No otra cosa decía Ibn Jaldum en sus *Prolegómenos*: «La historia del califato pertenece a otros climas.» La autoridad debe venir de fuera cuando no nace del fondo del corazón, pero entonces mata la verdadera libertad. El equilibrio de lo mental, el sentido de la medida y los *matices*, florecen mejor en los paisajes eminentemente *variados* de los *climas templados.*

Cada romano lleva a Roma consigo. Movidos por el espíritu de aventura, los hombres de Europa no han cesado de emprender viajes, de explorar el mundo, de lanzarse al descubrimiento de *tierras desconocidas,* pero siempre con la preocupación de *instalarse,* de fundar algo que les perteneciese y que pudiesen llamar suyo. Sólo aspiraban a lo nuevo para recrear en ello lo familiar: «cierto calor de hogar, que designa tanto el entorno próximo como el yo íntimo, y que, más allá de la inutilidad de cualquier discurso a su propósito, se define precisamente por su carácter inefable» (Clément Rosset, *op. cit.*, págs. 61 y 62).

«El *lugar* desempeña un papel en la identificación: piénsese en el sudista borracho que llora su whisky con acentos de Dixie, en el perro que *vuelve* a la casa de la que le ha echado su amo, en el salmón del Pacífico que regresa, tras pasar años en el mar, al arroyo donde nació, e incluso en Leonardo tomando el nombre de su ciudad natal: Vinci.» (Robert Ardrey, *op. cit.*, pág. 199.) Cuando llega a adulto, el adolescente vuelve a sentirse *solidario* de la generación de *hombres hechos* a la que ayer se oponía, cuando de lo que se trataba para él era de personalizarse; se solidariza después de haberse insolidarizado. Igualmente, por lejos que haya ido, el hombre experimenta un día la *necesidad de volver a casa.* El perro, el salmón, y el hombre vuelven. El pueblo judío, al que en la época de los *ghettos* se suponía de natural vagabundo, ha dado al mundo una admirable lección de energía al *volver a la tierra* que tenía por suya (título del editorial del *International Herald Tribune* de 6 de abril de 1971: *Israel's Territorial Imperatives*), y al resucitar una lengua, el hebreo, en la que se reconocía. El 14 de mayo de 1948, día de Pessah, David Ben Gurion proclamaba la *Ley del retorno* y declaraba abolida la diáspora. Esta ley tiene un valor ejemplar. Los hombres, como los acontecimientos, *vuelven eternamente* a sí mismos. De ese modo se realizan.

* * *

Hay, en *La ley natural*, una bella página en la que Robert Ardrey conjuga la crítica antiigualitaria con la de la sociedad de consumo. «Lúgubre será la mañana —dice— en la que al despertarnos ya no estén ahí los leopardos, en la que ya no gorjeen las bandadas de gorriones en los plátanos, no vuelva el gato solitario de sus aventuras nocturnas y los pardillos no emitan su grito de desafío hacia los matorrales que hay más allá del césped; cuando ya no haya alondras en el cielo ni conejos en el monte, cuando los halcones dejen de describir sus giros y las rocas de resonar con el grito de las gaviotas, cuando la *diversidad de las especies* no iluminen ya el amanecer y se haya borrado la diversidad de los hombres. ¡Si tal es la mañana que nos aguarda, quiera Dios que muera durante el sueño! Y, sin embargo, tal es la mañana que, a sabiendas o no, preparamos, vosotros y yo, capitalistas, socialistas, blancos, amarillos y negros. Es la mañana que reclaman profesores y policías, que los filósofos llevan dos siglos exaltando, la *mañana de la uniformidad*, del reflejo condicionado, del mejor de los mundos, del orden absoluto, de la *realidad igualitaria*, de lo gris, de la reacción uniforme a unos mismos estímulos, la mañana en que sonará la campana que hará tomar al rebaño el camino del pasto. Es también la mañana por cuyo advenimiento rogamos en nuestras organizaciones sindicales, nuestras granjas colectivas, nuestros concilios eclesiásticos, nuestros sistemas de gobierno, nuestras relaciones entre Estados, nuestras nobles peticiones de un gobierno mundial. *Es la mañana a que aspiramos cuando rezamos para que llegue el día en que seamos los mismos siempre.* Es la mañana contra cuya venida, lo sepan o no, alzan los jóvenes su protesta. Y es una mañana que esperemos no llegue nunca.»

Cuando el hombre queda desconectado de sus orígenes, cuando vive a un ritmo que ya no es el suyo, inmerso en estructuras que no le van, persiguiendo objetivos carentes para él de sentido, cuando ya no logra *reconocer* su herencia entre la niebla tenaz que forman el aturdimiento y las obsesiones, cuando se convierte en un *extraño en su propio mundo*, es cuando está, en el verdadero sentido, *alienado*.

La mayor parte de las enfermedades mentales, si no todas, se reducen a *alteraciones de la personalidad;* y es sin duda una *enfermedad mental* lo que provoca el *desarraigo*. *Inestabilidad* permanente (política, económica, social) de las regiones y de los pueblos alienados, a quienes han robado su alma, y que vacilan a todas horas entre su propio ritmo, del que sólo les llega un eco sordo, y el que les han impuesto. Comunidades cuyo *ego* no es ya lo bastante fuerte para volver a quedar encima en la lucha y cuya constitución, aunque robusta, se hunde ante unas agresiones que ya no sirven para fortalecerla. Poblaciones parapáticas, que oscilan sin tregua entre la insuficiencia del yo y su excesiva afirmación, compensadora de la personalidad; entre la amnesia y la provocación, la autohumillación y el desafío.

En sus *Nuevas conferencias sobre el psicoanálisis*, Freud observaba que entre los colonizados abundan los impulsos «masoquistas». Más tarde, otros muchos autores han descrito los estragos de la colonización en el equilibrio mental de los pueblos conquistados (véase Albert Memmi, Robert Jaulin). ¿Cómo no ha de sentirse el hombre alienado, *desarraigado*, inclinado a rechazar una existencia con la que ya no puede identifi-

carse? En ciertos pueblos llamados «primitivos», la aculturación ha provocado un debilitamiento de la energía que equivale a un deseo de morir. Es entonces cuando entran en acción los inmunodepresores del psiquismo, cuando interviene la ilusión dualista con el consuelo de los «trasmundos», cuando surgen las visiones *deseantes* que tienden a la homogeneidad definitiva. ¿Qué es la muerte sino el instante en que, al no *actualizarse* ya los potenciales biológicos, el organismo cae en la materia que, siempre presente de manera *potencial*, era hasta ayer tenida a raya por la *actividad energética del sistema viviente?* «A lo que aspira el candidato al suicidio —dice Sthéphane Lupasco— es precisamente a la paz, a la desaparición de una existencia presa de las vicisitudes; es decir, de unas heterogeneidades que han llegado a serle insoportables, a las que ya no puede *adaptarse* por múltiples razones, que, a fin de cuentas, se reducen a la imposibilidad de aceptar la agresión, el conflicto, lo contradictorio. A lo que aspira, de una u otra forma, *es a la homogeneidad.* Si *quiere morir*, es porque no puede seguir viviendo. Desea la homogeneidad, en la que todo, él y el mundo, se borrará, porque es ya presa de esa homogeneidad» (*Du réve, de la matémathique et de la mort*, Christian Bourgois, 1971, pág. 181). También los pueblos, como los individuos, pueden llegar a ser «candidatos al suicidio».

* * *

En nuestros días falta un marco para la afirmación del individuo. La *patria* es el territorio de un pueblo y la tierra de los padres. El pueblo no es un concepto abstracto, ni la patria una escuela filosófica. Se trata de realidades concretas. Pero en Francia, para las minorías étnicas, la patria no puede identificarse por entero con una nación que a lo largo de la historia les ha robado tantas veces su alma. Esta evidencia es la que, desde fines del siglo pasado, encarna el regionalismo. «La palabra "región" —dice Eric Le Naour— marcha hoy en vanguardia de las ideas renovadoras de Europa.» (*L'Avenir de La Bretagne*, marzo de 1971.) Esto se debe a que la región es en concreto algo que la nación no es siempre: el marco en que se afirman las culturas minoritarias. Regionalismo y etnismo son los nombres modernos del eterno renacer de las patrias carnales.

Soy muy partidario del regionalismo, e incluso del autonomismo (que no hay que confundir con el independentismo), pero les asigno unos límites. Ante todo, la región no es un fin en sí. Lo es sólo en la medida en que *permite* un verdadero arraigo; aunque este arraigo puede adoptar múltiples formas, que en último extremo se reducen a cierta *autenticidad.* Una región que *toma conciencia* de sí misma tiende a volver a encontrar, por definición, su personalidad; es decir, *sus rasgos distintivos y sus afinidades.* A este respecto, cualquier política, cualquier vía de acceso puede ser buena. Excepto, por supuesto, la que contradice *por su propia naturaleza* tales intenciones.

Y, sin embargo, como nuestra época no repara en contradicciones, a veces asistimos a ese curioso espectáculo. Movimientos que dicen buscarse a sí mismos se *entregan* a corrientes ideológicas que les son extra-

ñas. Los mismos grupos que proclaman el *derecho a la diferencia* y hacen de su región un *caso particular*, se *alienan*, con segundas intenciones o sin ellas, a ideologías igualitarias, niveladoras, cuyos principios se oponen radicalmente a las ideas de diferencia y autenticidad. Hay en esto algo tan chocante como inadmisible. Regionalismo y marxismo, más que concordar, se dan de patadas. No es posible arraigar en el desarraigo. Se me dirá: las ideologías ponen en marcha un *proceso* que pronto no podrán ya dominar y que se volverá contra ellas. Y también: más valen marxismo *y* región que marxismo a secas. La verdad es lo contrario: vale más el jacobinismo más obtuso que un marxismo regionalizante. Y no es difícil comprenderlo. Cuanto más *contra natura* es un sistema, menos probabilidades tiene de durar, y viceversa. *Das Kapital* sigue siendo *Das Kapital*, aunque se traduzca a la *langue d'oc*. Otro tanto ocurre con *La Internacional*, aunque la interprete una gaita bretona. Siguen siendo *lo* que son, pero no *como* son: se hacen *más nocivas* al ser en apariencia *más aceptables*. En otras palabras, el «regionalismo marxista» es «mejor», *y, por tanto, es peor*. Desde una perspectiva marxista, el *peor* patrono es el *buen* patrono, pues suscita la aprobación, y esta aprobación recae sobre el sistema que representa. Por el contrario, el *mal* patrono *justifica* las críticas al capitalismo; es, *a contrario*, el «aliado objetivo» de sus adversarios, quienes se regocijan por ello. Lo temible no es la ideología violenta, *provocadora*, que se desacredita por sí misma y crea las condiciones para su reemplazo, sino la sutil y *epidémica*, que juega con la ambigüedad y se sirve de lo aceptable para hacer pasar de contrabando lo perjudicial. Una ideología así es irreprimible, puesto que se disfraza. No muerde, sólo roe lentamente.

Confiar en la inevitable «reacción» es de una gran ingenuidad. Sólo las situaciones *claras* producen efectos *definidos*. Las demás van trampeando a base de medias tintas, de compromisos. El paganismo sufrió al verse *desafiado*, pero murió cuando fue *asimilado*. La evangelización le habría *delibitado*, el sincretismo lo *mató*. También Luis XVI jugaba a la *política de lo peor*, y acabó bajo la cuchilla de monsieur Guillotin. Hoy hay quienes apuestan por un *apocalipsis*. Olvidan que la decadencia no es una plaga que acomete súbitamente, sino un cáncer que va royendo. La vieja historia del león devorado por las pulgas.

La riqueza de la humanidad está en la *personalización de los individuos* en el seno de su comunidad; la riqueza de Europa, en la *personalización de las regiones* en el seno de la cultura y la civilización de que son hijas. Unos y otras sólo existen *en relación*: la pluralidad es necesariamente dialéctica. Podríamos ampliar el paralelismo. Una comunidad se encuentra siempre amenazada *a un tiempo* por el individualismo y el colectivismo. De igual modo, el repliegue total sobre una región no es menos nefasto para Europa que el estatismo a lo Richelieu, ese absolutismo jacobino que tanto mal ha hecho a Francia. Hay, a este propósito, una relación evidente entre *autonomismo* y personalización, de una parte, y *separatismo* e individualismo, *jacobinismo* y colectivismo, de otra. El genio de Europa es esencialmente *comunitario*. Una Europa «unitaria», enfrentada a las diferencias de temperamento, mentalidad y costumbres de las regiones, sería tan *perjudicial* como sería *utópica* la coexistencia (puramente provisional, no lo dudemos) de mininaciones «independien-

tes», supuestamente ignorantes unas de otras. Nunca ha sido menos *posible* que hoy, para cualquiera, la secesión.

Reencontrar su personalidad supone para un individuo o una región tomar conciencia de lo que *es*, pero también de cómo y dónde está *situado*. La pertenencia forma parte de su definición. Demasiados individuos y grupos parecen creer hoy que para conocerse les basta con buscar en qué *difieren radicalmente* de los demás, con determinar en qué son acomunitarios, anacionales o asociales. Semejante individualismo nada tiene que ver con la personalización. Por el contrario, la *enmascara* y la *borra*. Así, ciertos «nacionalistas occitanos», en su afán de *distinguirse* de los «francianos», han acabado, en aras de su «antinordismo», por exaltar de manera exclusiva (o poco menos) su pasado mediterráneo. Se trata de una actitud muy peligrosa, pues conduce con la mayor naturalidad a arrojar a las tinieblas exteriores a *todos los demás*, ya sean individuos o regiones. Sería inadmisible que el movimiento regional se emancipase del nacionalismo jacobino para llevar sus taras a una escala menor. La revuelta es quizás una etapa inevitable; pero tras ella viene la *hora de las realidades*, de las actitudes *adultas*. Es preciso que, resueltos los «complejos de Edipo geográficos», las diferentes personalidades se afirmen dentro de la *tolerancia* y el *mutuo respeto*. Es no sólo normal, sino necesario, *exaltar* los caracteres de cada región; pero esta exaltación sería intolerable a partir del momento en que condujese a un enfrentamiento. No otra cosa expresa Eric Le Naour cuando escribe, desde su punto de vista bretón: «Hay una Europa del Norte y una Europa del Sur, la una vuelta hacia el canal de la Mancha, el Atlántico Norte y el Báltico, la otra hacia el Mediterráneo. Pero esta realidad, que no podemos subestimar, no debe cegarnos hasta el punto de hacernos olvidar que el Norte y el Sur constituyen las dos caras de un mismo conjunto, de una misma unidad de civilización: Europa. Bretaña pertenece a la Europa del Norte. Debe, pues, tener en cuenta sus afinidades. Pero ¿por qué habríamos de imponer a los demás el dogma de un "nordismo" obligatorio? Si fuésemos occitanos, si hubiésemos nacido en Nimes o en Martigues, en el país de la cigarra y el olivo, "ser latino" significaría mucho para nosotros. Pero somos hijos del país de las landas y los manzanos. Seremos europeos a nuestro modo, *a nuestro ritmo*, y encontraremos muy natural que los sardos, los catalanes y los noruegos lo sean también al suyo. Eso es todo. No hay peor deficiencia mental que *la incapacidad para concebir a los demás como diferentes de uno*. Esto es algo tan cierto en el plano individual como en el étnico. El interés superior de Europa exige una mutua tolerancia. Tal es el precio de la libertad de nuestros pueblos.» (*L'Avenir de la Bretagne*, febrero de 1971).

(Marzo de 1971)

4

LOS TOTALITARISMOS

CONTRA EL RACISMO

Elementos:[1] *Los problemas raciales vuelven a estar periódicamente a la orden del día. En todos los continentes vemos, por desgracia, manifestarse comportamientos racistas, discriminaciones raciales. Al mismo tiempo, hay quienes creen poder afirmar que las razas no existen. ¿Que piensa usted?*

ALAIN DE BENOIST: Evidentemente, es más fácil evitar los temas difíciles que abordarlos de frente. Es una variante de la política del avestruz. No cabe duda de que la palabra «raza» da miedo, debido a su carga afectiva. En vista de ello, se evita emplearla. Incluso la palabra «etnia» empieza a inquietar: para designar a las minorías étnicas, hay quienes hablan simplemente de «nacionalidades populares». Recientemente ha aparecido, editado por Privat, un diccionario de las *Cincuenta palabras clave de la antropología*. En vano buscaríamos en él el término «raza». En cuanto a los antropólogos, se dividen en quienes se atienen al enfoque morfológico tradicional y quienes recusan la antropobiología para limitarse al estudio genético de las «poblaciones». En realidad, ambos métodos son complementarios. Una raza es un conjunto de individuos caracterizados por variaciones diferenciales de frecuencia al nivel de la distribución y expresión de los genes. Como dice L. C. Dunn: «Las razas se distinguen entre sí, en cuanto grupos, por la frecuencia relativa de ciertos rasgos hereditarios.» (*Le racisme devant la science*, UNESCO-Gallimard, 1965.) Pretender que las razas «no existen» con el pretexto de que hay entre ellas numerosos tipos intermedios equivale no sólo a negar lo evidente, sino a no dar patente de existencia más que a entidades metafísicas absolutas.

Estamos ante un caso típico de una de las enfermedades de nuestra

1. Esta entrevista apareció en la revista *Eléments*, publicada en colaboración con el Groupement de recherche et d'études pour la civilisation européenne (G.R.E.C.E.).

época: la semantofobia. Suprimiendo la palabra, se cree haber suprimido la cosa. Pero las palabras no son las cosas, y las realidades permanecen. Semejante actitud resulta muy reveladora. Cuando se habla de algo de manera ampulosa, es indicio de que se experimenta cierto embarazo: hoy, son casi exclusivamente los antisemitas quienes hablan de «israelíes» para designar a los judíos. A un psicólogo le resulta fácil interpretar esta actitud de «evitación», que constituye la base del tabú: pensar en ello a todas horas, no hablar de ello nunca.

A su regreso de Pekín, escribía Alain Peyrefitte: «Es difícil no creer en las realidades étnicas cuando se ve vivir a los chinos y se estudia su pasado.» En una época en que las «poblaciones» se enfrentan en el Cercano Oriente, en el Congo, en Biafra, en Pakistán, en Brasil, en Estados Unidos, en que las etnias oprimidas se levantan, en que las regiones reivindican su autonomía, en que las Iglesias se «indigenizan», me parece difícil sostener que las razas y las etnias no existen. Por lo demás, la ley, al prohibir la discriminación de las personas en razón «de su pertenencia o no pertenencia a una determinada raza», reconoce que la raza no es un simple «modo de ver».

P.: *En tales condiciones, ¿qué puede decirse sobre el tema?*

A.B.: En el momento actual, son sobre todo dos categorías las que se pronuncian sobre él. De una parte, los medios llamados «antirracistas», que hablan a todas horas de la «persona humana», los «derechos del hombre» y la caridad universal, pero no proporcionan ningún medio concreto para poner fin a los enfrentamientos raciales (salvo el recurso a una «fraternidad» que, al no existir siquiera dentro de la comunidad nacional, tiene muy pocas posibilidades de realizarse a nivel planetario). De otra parte, los medios xenófobos («yo no soy racista, pero...»), que aprovechan cualquier ocasión para denunciar al *Otro*, desvalorizarlo o convertirlo en chivo emisario. Creo que es preciso salir de este dilema. Si hay un problema, hace falta abordarlo de frente, admitiendo la existencia de diversos conjuntos étnicos que tienen en común el derecho a ser ellos mismos.

P.: *Entonces ¿no hay razas superiores?*

A.B.: Evidentemente, no. O, si se prefiere, *todas* las razas son superiores, todas tienen su genio peculiar. Me explico. Una raza humana no es sólo una unidad zoológica, sino también, generalmente, el soporte de una historia, de una cultura, de un destino. Es evidente que el individuo que nace en el seno de una cultura, cualquiera que ésta sea, se encuentra en mejor situación para comprenderla e integrarse en ella que quien sólo la ve desde el exterior. Personalmente, he sentido siempre gran admiración por las civilizaciones china y japonesa. Los contactos que he tenido con los negros de Estados Unidos o los árabes del Cercano Oriente han sido apasionantes. Pero, por grande que pueda ser mi interés por esas culturas, nunca me permitirá apreciarlas *desde dentro*, que es lo único que me permitiría comprenderlas realmente. Debemos, pues, resignarnos a admitir la existencia de un *umbral* en la comprensión «intercultural». En este sentido, y hablando en general, toda pertenencia racial es una ventaja con respecto a los valores propios de la raza a que se pertenece. Aquí se dan la mano el sociólogo y el antropólogo. Podemos, pues, decir que cada raza es superior a las demás en el tipo de

empresas que le son propias. Hablar de «raza superior» en absoluto, como si se tratase de clasificar entidades escolásticas, carece de sentido. Y es precisamente cuando se hace de *una* pertenencia un absoluto cuando empieza el racismo...

P.: *Entonces ¿usted condena el racismo?*

A.B.: Condeno, sin ninguna excepción, los racismos, comprendidos, por supuesto, los que se ocultan tras la máscara de un «antirracismo» de conveniencia.

P.: *¿Qué entiende usted por eso?*

A.B.: En su obra sobre *Les nuisances idéologiques* (Calmann-Lévy, 1971), Raymond Ruyer escribía: «Las ideologías antirracistas e igualitaristas son tan responsables de genocidios y asesinatos étnicos como las propias ideologías racistas.» Es algo que puede sorprender, y sin embargo... Ya decía Nietzsche que, a lo largo de la historia, ha sido queriendo o creyendo hacer el bien como se ha hecho mayor daño a la humanidad.

P.: *Eso parece paradójico...*

A.B.: Los hechos están ahí. En nombre de la igualdad de las almas ante Dios, los misioneros han querido imponer a los pueblos «coloniales» concepciones religiosas que les eran extrañas. Han pretendido imponerles su moral, sus costumbres, su estilo de vida. El resultado ha sido una auténtica desculturización de esos pueblos, que nos ha sido reprochada con toda justicia. Claro que los sacerdotes ya habían empezado esa tarea entre nosotros. Al fin y al cabo, el cristianismo nació en el Cercano Oriente y, para hacerlo creíble a los europeos, hizo falta extirpar, también aquí, viejas creencias y antiguas estructuras. Hoy, la Iglesia vira en redondo; quiere desoccidentalizarse. Pero es sólo para pasar de un exceso a otro. Tras haber inculcado el papismo a los «salvajes», los obispos querrían ahora que Europa fuese a remolque de las comunidades de África y América Latina. Esto no es serio.

»Lo que los misioneros han hecho en el plano religioso, lo emprendieron las ideologías nacidas de las «luces» del XVIII en nombre de un igualitarismo laico. Fueron nuestros buenos maestros de la III República los que asesinaron las culturas étnicas y las lenguas regionales en Europa. Las democracias han destruido los particularismos que las monarquías habían dejado subsistir a pesar de todo, y que hacían de las regiones, conjuntos vivos y con personalidad. La creación de fronteras artificiales, motivadas por consideraciones administrativas abstractas o imperativos puramente mercantiles, ha conducido a la asfixia progresiva de las viejas provincias.

»Aunque animado, a veces, de las mejores intenciones, cierto «integracionismo» puede igualmente provocar la desaparición de algunas poblaciones amenazadas. Es bien conocido el ejemplo de los indios sudamericanos. Tomemos otro: el de los negros de Norteamérica. Sólo representan el 12 % de la población de Estados Unidos, por lo que su «integración» significa, hablando en plata, su asimilación; es decir, su desaparición en el *melting pot* norteamericano, de suerte que sólo habrán escapado a la esclavitud y la segregación para perder, mansamente, su personalidad. Es algo que han visto muy claro los partidarios del *Black Power*. Por eso son cada vez más los que rechazan los espejismos de la integración para volver a buscar arraigo en la cultura negra, en la histo-

ria africana, en ese pasado en el que *se reconocen* y que es algo realmente suyo.

»Hay, pues, cierto antirracismo cuyos efectos, si no en sus intenciones, equivale al más atroz de los racismos, puesto que conduce al *etnocidio*, a la desaparición de las etnias como tales.

»Abstengámonos, también aquí, de caer en el reduccionismo. La noción de etnia participa a la vez de la idea de *raza* y de la de *cultura;* implica una relativa *homeostasia* histórica y cultural. La etnia se caracteriza por la identidad de las normas etológicas, que, a través de procedimientos transformacionales idénticos, generan conductas estructuralmente (cualitativa y estadísticamente) idénticas. Es la homogeneidad de este régimen de las reglas transformacionales la que da lugar a la cultura étnica. Una etnia no es, pues, una simple *suma* de individuos. Tiene, como *conjunto*, cierto número de propiedades. Define un alma popular, cuyas manifestaciones comprobamos en las relaciones que en su seno mantienen los hombres entre sí y con el universo. Robert Jaulin, autor de múltiples trabajos sobre el etnocidio, tiene sobrada razón al decir: «La idea de una civilización que dota de un rostro común a todos los hombres carece de sentido, o más bien tiene sólo un significado negativo. No es más que el movimiento de destrucción paulatina de toda civilización, y por tanto, con el tiempo, del universo humano.» *(Le Quotidien de Paris.)*

P.: *No obstante, podría haber un «antirracismo inteligente»...*

A.B.: Digamos un antirracismo abierto, que no debería nada al universalismo ni al igualitarismo, que consistiría en tener en cuenta las diferencias relativas que existen entre los individuos y los grupos y que buscaría no la supresión de esas diferencias, sino el hacerlas coexistir en un conjunto armonioso y satisfactorio para todos.

P.: *Lo que implica determinar cuáles son los mejores medios para luchar contra el racismo...*

A.B.: En mi opinión, la crítica del racismo puede y debe llevarse a cabo a un doble nivel. En primer lugar, al nivel de las ideologías de tipo «biologista». Por reacción contra la ideología dominante, que tiende a borrar sin consideración alguna cuanto concierne a la herencia, la identidad racial, los factores innatos de la personalidad, etcétera, corremos el riesgo de llegar muy pronto a una concepción en la que, por el contrario, el individuo estaría totalmente determinado por su herencia, en que el medio no desempeñaría ya ningún papel. El hombre sería entonces un ser «movido» desde su interior, como lo es el animal por su pertenencia a la especie. Esta concepción, totalmente errónea, se encuentra en la base de todas las ideologías racistas, como las del «darwinismo social», y equivale a convertir la sociología en zoología. Es, pues, radicalmente reduccionista: el hombre se ve *reducido* a su dimensión biológica. Paradójicamente, encontramos aquí una de las tesis más funestas del estructuralismo filosófico, que hace del *ego* una pura ilusión y propaga la «muerte del hombre»; es decir, del *sujeto*. Si así fuese, la «historia» de las comunidades humanas no se diferenciaría mucho de la de las comunidades animales, y, en último extremo, sería *previsible*. Si no lo es, a pesar de todos los esfuerzos de la «futurología», se debe precisamente a que comporta imponderables, nacidos, entre otras causas, de las *decisiones* que el hombre toma a cada momento. Así lo demuestra la escuela llamada de la «antro-

pología filosófica» (Gehlen, Plessner, Portmann, etc.). Sin duda, no todo biologismo conduce al racismo, pero todo racismo implica un biologismo. Se trata, pues, de valorar correctamente la importancia de la parte constitutiva, innata, de la personalidad, dado que en ella va incluida la pertenencia étnica.

»La «dimensión» biológica de la personalidad humana tiene una importancia considerable. Todos los descubrimientos recientes vienen a demostrarlo. Por eso, y como una reacción más contra la ideología dominante que ayude a restaurar el equilibrio, me parece necesario subrayarlo con fuerza. Pero esta «dimensión» es sólo una parte del todo. El hombre es un animal, y la biología define cuanto de animal hay en él. Pero el hombre no es sólo un animal. Posee una «dimensión» propia, específicamente humana, superpuesta a la dimensión biológica, que sólo constituye su infraestructura. Esa «dimensión» humana se caracteriza en especial por la *conciencia histórica* y la *cultura* que es su producto. El hombre, como hombre, es un ser de *cultura*. La naturaleza determina el *marco* en que la cultura puede expresarse, pero no la *forma* de esa cultura. Además, la constitución natural es unívoca, en tanto que las formas de expresión cultural son maleables hasta el infinito dentro de un campo dado. Tal es la razón de que una misma «naturaleza» puede ponerse tanto al servicio de lo mejor como de lo peor, y también de que la educación desempeñe un papel tan importante, pues crea hábitos y *circuitos*, introduce en el cerebro esquemas más o menos irreversibles. Si todo estuviese determinado por los genes, la educación no serviría para nada.

P.: *Pero ¿cuál es la relación entre raza y cultura?*

A.B.: Es una relación de potencialidad. Comparto totalmente el parecer de François Jacob, profesor en el Colegio de Francia, quien declaraba a fines de 1973 a un semanario parisiense: «En contra de lo que han pretendido los racistas, la herencia no determina la cultura. Lo que la herencia determina es la capacidad para adoptar una cultura.»

P.: *Hablaba usted de un segundo nivel crítico...*

A.B.: Sí; es un nivel mucho más simple. Me refiero a la xenofobia, tan desarrollada en nuestro país, donde se practica tanto frente a un negro o a un árabe como frente a un inglés, un alemán, un parisiense cuando se es de provincias o un provinciano cuando se es de París. No olvidemos que monsieur Chauvin era francés. Encontramos aquí un sentimiento reflejo muy antiguo, que pudo ser de cierta utilidad en los tiempos prehistóricos. Cuando al individuo lo amenazan grandes peligros, la desconfianza *a priori*, incluso la hostilidad por principio, pueden resultar saludables y contribuir a la supervivencia. Es el mismo sentimiento que ha inspirado a la prudencia popular: «Lo que el campesino no conoce, no lo come», dice el proverbio frisón. Pero en la xenofobia «moderna» encontramos algo muy diferente. En esencia, se trata de la negativa a admitir al *Otro* como diferente de uno, a un rechazo de la diferencia tomada como un «desafío» que debemos aceptar como estimulante. Ese rechazo puede expresarse en múltiples terrenos. La forma económica de la xenofobia se llama lucha de clases. Para designar su forma «racial», sugiero el término *alterorraciofobia*. A este respecto, el racismo antiárabe y el antialemán son exactamente de la misma naturaleza, y sería un error

ver en ellos reminiscencias del sitio de París (1870) o de la batalla de Poitiers (732). Curiosamente, esta alterorraciofobia se parece mucho a cierto «antirracismo *raciofóbico*»: en ambos casos, nos hallamos ante un rechazo de la diferencia o una voluntad de hacerla desaparecer.

»Personalmente, encuentro odiosa la xenofobia. Basta con ver cómo se «acoge» a un extranjero cuando pregunta una dirección en la calle o intenta explicar lo que desea en una tienda para comprender hasta qué punto la sociedad francesa es una sociedad *cerrada*. Hay que luchar contra la xenofobia, generadora de prejuicios, de discriminaciones de odios, y que deshonra a cuantos de ella se contagian.

P.: *Con todo, ¿no es la xenofobia un reflejo, torpe tal vez, del deseo de seguir siendo lo que somos?*

A.B.: Puede ocurrir. Pero, por regla general, el xenófobo nunca está a favor de algo, sino en contra. Se enfrenta a quienes no se le parecen sin más razón que esa falta de parecido. En el terreno político, esto se traduce en ultimatismo. La base de la xenofobia es una idea de *cierre*. Por el contrario, la de lo que podríamos llamar *raciofilia* es una aceptación e incluso un gusto por la diferencia, y, por tanto, una idea de *apertura*. Es raro que un xenófobo tenga la menor idea de las razones *positivas* por las que podría estar orgulloso de sus orígenes. Y, no obstante, este orgullo es cosa legítima, e incluso es normal que se exprese en forma de una *preferencia*. El hijo prefiere su padre a todos los demás padres. ¿Por qué? Porque es *su* padre, y basta. Son cosas que no necesitan explicación. Pero no por ello ese hijo detesta a nadie. El principio estuvo vigente en la época en que no se juzgaba a los hombres y las cosas de manera desencarnada: *Right or wrong, my country*. De igual modo, creo que es bueno y necesario para todo hombre estar orgulloso de sus antepasados, de su país, de las hazañas de su raza. Incluso creo que es normal *preferir* la cultura a la que uno pertenece, por la única razón de que es la *suya*, y él su heredero. Pero creo también que todos podemos consagrarnos a defender y enriquecer la cultura de que somos depositarios sin por ello detestar ninguna otra.

P.: *En la práctica, ¿no resultará muy difícil conciliar la exaltación de uno mismo con el respeto a los demás?*

A.B.: Citaré el ejemplo del pueblo judío. Annie Kriegel decía de él que es un «pueblo-sacerdote» (*Tribune juive*, 18 de octubre de 1974). No sé si puede afirmarse tanto; pero, en todo caso, nos asombra por muchos motivos. Está atento a todas las novedades, a todas las revoluciones, y a la vez es tremendamente consciente de su pasado más remoto. No hay pueblo tan abierto a lo universal, pero tampoco tan cuidadoso de preservar su carácter específico, su cultura, su identidad. Se basta sólo para probarnos que sentimientos en apariencia contradictorios pueden ser conciliados y superados, y con ello nos demuestra a la vez que cultivar un *yo* colectivo es tal vez el mejor medio de contribuir a lo universal.

P.: *De esa actitud ¿resulta acaso un nuevo modo de valorar y enjuiciar a un hombre?*

A.B.: Tan irrazonable es afirmar que la pertenencia étnica carece de importancia para la personalidad como suponer que lo explica todo. En la medida en que nos corresponde emitir juicios, pienso que es normal hacer constar la pertenencia de las personas a los conjuntos en que están

integradas y que por ello contribuyen a *situarlas*. Pero no veo en qué puede eso impedir apreciar sus cualidades o defectos personales.

»Por otra parte, sería un error crer que un enfoque antiigualitario del hecho humano lleva automáticamente a juicios dogmáticos. Precisamente porque sabemos, en palabras del profesor Jean Bernard en el coloquio «Biología y futuro del hombre», que «cada hombre es diferente de los demás», que es único, irreemplazable, que no es el «igual» de nadie, estamos obligados a apreciarlo en toda su compleja individualidad. Son las corrientes de pensamiento igualitarias, universalistas, las que juzgan a los individuos exclusivamente en función de sus nexos. Por ejemplo, para los ideólogos marxistas, la pertenencia a una determinada *clase* motiva un juicio de valor *a priori*.

P.B.: *Sobre tales bases ¿podríamos llegar a una coexistencia armoniosa entre las culturas y las razas?*

A.B.: No caigamos en el angelismo. Siempre habrá conflictos, pues forman parte de la vida, *son* la vida. Pero, efectivamente, las coexistencias son una urgente necesidad. A este propósito añadiré que no hay que caer tampoco en la ilusión, propagada por los ideólogos racistas, de que debería haber un antagonismo ineluctable entre pueblos de razas diferentes, y una solidaridad no menos ineludible entre pueblos de la misma raza. Semejante idea me parece totalmente gratuita. Para los racistas, la raza es una especie de entidad ideal, y en función de este ente ideal, teórico, deciden sus posturas. Ello supone, en el mejor de los casos, una caída en el intelectualismo. Ninguna teoría puede ser separada de una *praxis*, y en la base de toda *praxis* hay una realidad concreta en un momento concreto. Lo mismo ocurre con la política, arte de lo posible. Repito que en el hombre la historia prima sobre la biología y la cultura sobre la naturaleza. Es casi seguro, por poner un ejemplo, que los destinos de esos tres conjuntos «blancos» que son Europa, Estados Unidos y el bloque soviético no sean, a la larga, convergentes en nada. Cabe deplorarlo, pero así es: un *hecho* de la geopolítica. Suponiendo que Europa quiera ver rota la bipolaridad nacida de Yalta que le impide encontrar su unidad, no es hacia las dos superpotencias hacia quien deberá volverse en los próximos años, sino hacia las jóvenes naciones del Tercer Mundo, únicas fuerzas en auge susceptibles de restituir al juego mundial de influencias su necesaria pluralidad.

P.: *Pasemos a otro aspecto de la cuestión. ¿Qué piensa de los datos de la psicometría y, en especial, de las diferencias raciales basadas en el cociente intelectual?*

A.B.: En la medida en que tales diferencias no son explicables por el medio (y parece que no lo son), no cabe pasarlas por alto. Son datos factuales, a tratar como tales. A condición, por supuesto, de ponerse de acuerdo en los términos. En Estados Unidos, Arthur R. Gensen ha distinguido entre un nivel I de inteligencia (inteligencia concreta) y un nivel II (inteligencia abstracta), y comprobado que, por término medio, los negros obtienen peores resultados que los blancos en el nivel II. Por el contrario, los consiguen mejores en memorización, comportamiento motor, etc. Dado que toda raza tiene sus puntos fuertes y sus puntos débiles, tales diferencias no deben sorprendernos. Los trabajos de Gensen vienen a demostrar, en un plano científico, el acierto de Léopold Senghor al ca-

racterizar a la *negritud* por «una profunda sensibilidad, acompañada de una reactividad inmediata», y oponer la «razón intuitiva» del negro africano a la «discursiva» del blanco europeo. Por otra parte, hay que insistir en que de tales trabajos sólo se desprenden *medios*: según los resultados obtenidos por Gensen y sus colaboradores, hay siempre un 35 % de negros norteamericanos que obtienen mejores resultados que un 50 % de los blancos. No cabe, pues, extraer de aquí argumentos en favor de ningún tipo de discriminación.

»Por último, basar una superioridad absoluta exclusivamente en la inteligencia supone hacer de la propia inteligencia un absoluto, cosa que, no hace falta decirlo, me niego a aceptar. En contra de lo que muchos imaginan, la inteligencia no abarca la totalidad de las aptitudes mentales. Hay que tener también en cuenta el carácter, que pone a la inteligencia en forma y a veces la suple. Según los datos de que disponemos, parece que los japoneses y los chinos son los pueblos en que la media del cociente de inteligencia se sitúa, en términos estadísticos, a un nivel más alto. Sin embargo, en la historia, la civilización europea ha cobrado un auge mayor que las de Extremo Oriente. Y es que la inteligencia no tiene por qué desempeñar el papel principal. La expansión europea debe probablemente mucho más a cierto gusto por la aventura, a la afición por el descubrimiento, a una tendencia a recoger los desafíos del mundo en torno que constituye uno de los rasgos específicos del *carácter* europeo, carácter «prometeico» o «*fáustico*».

P.: *¿Que debemos pensar del mestizaje?*

A.B.: Ante todo, que se trata de una cuestión delicada, y que el debate sobre el tema está lejos de haber concluido. En Francia, un investigador como Jacques Ruffié ha expresado a menudo la opinión de que el mestizaje no presenta desde el punto de vista biológico ningún inconveniente. Sin embargo, él mismo subraya que en el hombre el elemento *cultural* es mucho más fundamental que el *biológico,* algo en lo que no podemos dejar de estar de acuerdo. Lo que se plantea es entonces saber si el mestizaje presenta o no inconvenientes, no en el plano biológico, sino en el cultural.

»Se trata fundamentalmente de una cuestión de elección. ¿Vale más un planeta en el que coexistan tipos humanos y culturas variadas u otro dotado de una sola cultura y, a la larga, de un solo tipo de hombre? Aquí podríamos distinguir entre *raciófobos* y *raciófilos*. Los primeros desean la desaparición de las razas y, por tanto, la uniformación de los modos de vida. Los segundos piensan que la gran riqueza de la humanidad es la *pluralidad,* y que un mundo en el que nos topásemos en ambos hemisferios con las mismas ciudades, edificios, tiendas, productos y modos de vivir sería un mundo indudablemente empobrecido. No necesito decirle con cuál de estas ideas me quedo, pero reconozco que la respuesta no se impone *a priori.* Con mayor razón, no veo cómo podríamos imponerla en el secreto de las conciencias. Y, en todo caso, soy del parecer de Alain Peyrefitte, cuando denuncia «ese conformismo para el que admitir la pluralidad de las razas humanas supone aprobar los hornos crematorios».

P.: *¿Y la inmigración?*

A.B.: Todos los sociólogos saben que cuando dos poblaciones claramente diferenciadas desde el punto de vista etnocultural viven juntas,

una vez pasado cierto *umbral*, ese hecho provoca todo tipo de dificultades: discriminación, segregación, desculturización, delincuencia, etc. No hace falta decir que estas dificultades perjudican notablemente a todas las comunidades afectadas, empezando por las minoritarias, que tienen entonces derecho a expresar su indignación. En el problema de la inmigración, distinguiré dos aspectos. Ante todo, una cuestión de principio. Se dice a veces que la inmigración es indispensable para la economía. Es posible, aunque no estoy seguro de que se tengan siempre en cuenta los costes marginales. De cualquier modo, una afirmación semejante equivale a decir que los imperativos económicos deben ser tenidos por *prioritarios* con respecto a todos los demás, lo que dista mucho de ser algo evidente. Estamos, pues, de nuevo ante una cuestión de preferencias. Por otra parte, hoy la fórmula «indispensable para la economía» significa «indispensable para mantener el margen de beneficio de las grandes empresas», por lo que nos asombra verla utilizada por organizaciones que se dicen «anticapitalistas».

»El informe Massenet ha subrayado un punto importante. ¿No representan los emigrados una auténtica *energía sustitutiva* de la innovación económica? Pero, a la larga, es la innovación lo que condiciona la competitividad. Hay aquí un riesgo de proteccionismo. Bajo el Imperio romano, la esclavitud fue un freno para la innovación, porque, por el momento, era siempre más *fácil* recurrir a los esclavos. El retorno a una situación semejante sería inaceptable.

»Hay, además, una situación de hecho. Hay en el país aproximadamente cuatro millones de trabajadores inmigrados; o sea, el 6 % de la población total, que contribuyen en un 56 % al crecimiento demográfico. Con demasiada frecuencia esos trabajadores son tratados como auténticos parias. Despreciados, explotados, temidos a veces, viven en condiciones que nos chocan. Esta situación es odiosa. La presencia de los inmigrados implica deberes *recíprocos*. Hay quienes quieren «echar a los árabes» —son los mismos que relacionan de manera mecánica, absurda, el problema de la inmigración con el del paro— y quienes, como los izquierdistas, hablan en abstracto de «hombres como los demás» y, a cuenta de ello, rechazan todo control. En este tema no hay que caer ni en la xenofobia ni en la mitología revolucionaria.

»Está, por último, el problema de los elementos dudosos, que hacen un daño considerable a los auténticos trabajadores. La solución reside en una aplicación estricta de la ley. Según el Institut National d'Études Démographiques (INED), la presión que hoy se ejerce en las fronteras a causa de la inmigración clandestina está llamada a aumentar (en los países de la Europa del Oeste, porque en los socialistas no se admite ningún tipo de migración internacional). Las perspectivas son preocupantes, porque pueden crear situaciones irreversibles. Meditemos, pues, para no alargarnos más, en esta afirmación del INED: "La desaparición de la inmigración llamada salvaje es una de las primeras exigencias para mejorar las condiciones de vida y de trabajo de los extranjeros en Francia."» (*Population*, julio-octubre de 1974).

P.: *Pero ¿cómo luchar contra la discriminación?*

A.B.: Leo en el Larousse: «Discriminación: facultad, acción de discernir, de distinguir.» Supongo que no es ésta la discriminación a que

usted se refiere, pues, en sentido estricto, todo en la vida es discriminación. De lo que usted quiere hablar es sin duda de la discriminación en el trato, dentro del orden de los derechos elementales garantizados a todo ciudadano. Se trata, efectivamente, de algo condenable y hay que luchar contra los prejuicios que lo acompañan. Evidentemente, la primera condición para eliminarlo es tener en cuenta las diferencias. De otro modo, conseguiríamos un resultado contrario al pretendido. Es lo que ha pasado en Estados Unidos. En el mismo momento en que proclamaban una igualdad absoluta en abstracto, caían en una segregación de hecho contra la que era prácticamente imposible luchar. Además, con mucha frecuencia, correríamos el riesgo de desembocar en una discriminación a la inversa...

P.: *¿Qué quiere decir?*

A.B.: Sencillamente, que hay que ser un poco lógico. Estoy a favor de la no discriminación, de la descolonización, del derecho de los pueblos a disponer de sí mismos; pero con una condición: que la regla no tenga excepciones. Si se está en contra de la colonización, hay que estar a favor de la descolonización *recíproca;* es decir, contra todas las formas de colonización: estratégica, económica, cultural, artística, etc. Se puede estar a favor del *Black Power*, pero a condición de estarlo también del *White Power*, del *Yellow Power* y del *Red Power*. Ante todo, desconfío del unilateralismo: es el primer síntoma del espíritu partidista, en el peor sentido del término. Y en este terreno hoy asistimos a paradojas como la de ver a ciertos ideólogos abogar por el respeto a todas las razas excepto una: la nuestra (que, entre paréntesis, es también la suya). Hablaba hace un momento de alterorraciofobia. Aquí habría que hacerlo de *alterorraciomanía*, otra desviación patológica, de tipo más o menos masoquista.

»Los mismos que nos dicen, no sin razón, que al destruir los hábitos mentales, las estructuras sociales y tradicionales del Tercer Mundo, la colonización ha sido con frecuencia esterilizadora, se hacen en Europa adeptos de la peor *neofilia*, rinden culto a diario al mito del «progreso» e invitan a nuestros contemporáneos a romper con las «antiguallas» del pasado. De un lado, se nos dice que los indios y los esquimales no pueden resistir la *agresión* que supone el contacto con la civilización occidental. De otro, se afirma que la mezcla de pueblos y culturas es, para los europeos, cosa excelente y factor de progreso. Sería necesario saber si hay dos pesos y dos medidas, o si, citando a Orwell, todos los pueblos son iguales..., pero algunos más iguales que otros. Por mi parte, no veo por qué lo que es excelente para los bororos o los guayaquis no ha de resultar por lo menos igual de bueno para nosotros. De lo contrario, habría que admitir que ciertas razas están mejor dotadas que otras desde el punto de vista de la capacidad de adaptación. Pero eso ya sería discriminar. "Si se denuncian, con todo derecho, los etnocidios de que son víctimas los primitivos por causa de los europeos —escribe Raymond Ruyer—, no se debe prohibir a los europeos preservar sus propias etnias." Por su parte, los dirigentes de las comunidades judías no se cansan de repetir que los dos peligros que los han acechado siempre a lo largo de la historia han sido los *pogroms* y la asimilación. Es una advertencia que vale la pena escuchar. Se nutre de una sabiduría que viene de muy lejos.

Reafirmemos, pues, el derecho de los pueblos a ser quienes son, el derecho que todos ellos tienen a tratar de alcanzar su plenitud, contra cualquier universalismo y frente a todos los racismos.»

(Noviembre de 1974)

Ni odio de razas ni odio de clase

Recientemente se han alzado voces para denunciar «todas las formas de racismo» y recordar sus fechorías. Son llamamientos que conviene repetir a menudo. ¿Qué es el racismo? Esencialmente, un rechazo del *Otro*, una especie de «reflejo» *alterofóbico* que trasluce la incapacidad de admitir al Otro como diferente de uno mismo. Y, como corolario, la idea de que quienes son diferentes de nosotros deben ser *suprimidos o modificados;* es decir, aculturados, alienados, convertidos en nuestro *alter ego.* Existen muchas formas de racismo, que van desde la estupidez xenofóbica al genocidio y el etnocidio. Se puede tratar de suprimir al Otro exterminándolo. Aquí intervienen los fusilamientos en masa y los campos de concentración. Se puede también hacerlo desaparecer despojándolo de su especificidad. Es lo que actualmente ocurre en Laos, donde los vietnamitas están entregados a la faena de hacer desaparecer a la etnia lao, fomentando de modo sistemático los matrimonios mixtos. El resultado es, a fin de cuentas, siempre el mismo: supresión de las identidades colectivas, disminución de la diversidad cultural, *reducción* a un tipo o un modelo *único.*

En efecto, la mentalidad alterofóbica se basa en una especie de monoteísmo social o político. Desde el momento en que uno se adhiere a la idea de una verdad única, le acomete la tentación (que puede incluso ser sentida como un deber) de tratar de reducir la diversidad humana a un modelo único, arbitrariamente considerado como el «mejor». La lucha contra el racismo exige, pues, junto a una rigurosa batalla contra los prejuicios, una crítica no menos firme de todas las formas de universalismo. La tolerancia en este terreno es fundamentalmente «politeísta».

Por lo demás, la legislación antirracista ganaría mucho si fuese ampliada a más formas de rechazo del Otro. Podría, por ejemplo, condenar las doctrinas que niegan al Otro en nombre de la «clase», como otras lo hacen en nombre de la «raza». Incitar al odio entre las clases no es menos condenable que azuzar el odio entre las razas. Decidir la actitud a adoptar hacia alguien en función de su pertenencia a una clase o de su pertenencia a una raza es uno y lo mismo. Y, como ha subrayado Alain Besançon: «La voluntad de destruir una seudorraza no es ni más noble ni más infame que la de destruir una seudoclase.» (*Contrepoint*, febrero de 1976.) Sería, pues, justo proscribir a la vez las obras que exaltan el racismo y las que profesan el principio de la lucha de clases. Sin olvidar, por supuesto, la condena de quienes, si llega el caso, cometen ambos pecados contra el espíritu. Empezando por ese revolucionario burgués que escribía en el siglo pasado: «¿Cuál es el culto profano del judío? Los negocios. ¿Cuál su dios profano? El dinero... El dinero es el celoso dios de Israel, ante el que ninguna otra divinidad tiene derecho a subsistir.» (Karl Marx, *La cuestión judía*, 1843.)

El totalitarismo es a la vez uno de los fenómenos más característicos de nuestro tiempo y uno de los peor conocidos. Nunca ha sido desentrañado de manera satisfactoria. Nunca se ha explicado tampoco cómo un fenómeno que, con toda justicia, causa horror a la mayoría puede ser a veces *aceptado* de modo duradero. En general, los modernos análisis del totalitarismo han tomado el relevo de una tradición que ve en el *poder*, en el peor de los casos, un mal absoluto, y en el mejor un mal necesario, y que, desde Montesquieu y Rousseau (y entre los «nuevos filósofos»), dedica sus glosas a la «tiranía» que hay en germen en toda autoridad y a la necesidad de atar corto el afán de dominio. De acuerdo con esta teoría, el totalitarismo es el resultado de una simple extrapolación de las propiedades del poder político. Se trata, en cierto modo, de su inclinación natural.

En un libro que quedará como un hito (*L'esprit totalitaire*, Sirey, 1977), Claude Polin, *maître de conférences* en la Sorbona, ha mostrado el carácter simplista y erróneo de semejante idea. Al tratar de ver en qué consiste exactamente ese despotismo de los tiempos modernos que es el totalitarismo —definido como un sistema en que el terror es *esencia* y no accidente—, rechaza todas las explicaciones tradicionales.

En efecto, el totalitarismo es ante todo un *fenómeno moderno*. En el pasado, el déspota no sentía celos de la actividad de sus súbditos mientras ésta no afectase su poder. Además, las sociedades tradicionales tenían una «ideología» (en el sentido de representación colectiva de sí mismas) que les era *natural:* se vivía cierta concepción del mundo de manera coextensa a toda actividad social, sin que fuera necesaria la coerción para reproducirla. Hoy, las ideologías tienen conciencia de ser tales. Sin embargo, no constituyen por sí solas una explicación suficiente. Si la ideología no basta para garantizar la adhesión de las masas, y así es evidente que hay tiranía, ¿por qué se someten esas masas? Y si promueve fe suficiente, ¿por qué la tiranía?

Para Polin, el totalitarismo no es fruto natural del ejercicio del poder, no debe nada a la esencia de éste. Tampoco se trata de un hecho permanente de las pasiones humanas. El totalitarismo es *producto del espíritu igualitario*, y en especial del *espíritu económico* que es su corolario obligado.

No es simple azar que el desarrollo del igualitarismo haya marchado paralelo al de la preocupación económica. Todo materialismo es igualitario: «El culto a la igualdad es hijo del culto a la economía.» No es la envidia la que suscita la competencia en torno a los bienes económicos, sino esos bienes los que traen aparejada la envidia como efecto inmediato: sólo se tiene envidia de aquello que, por su propia naturaleza, puede ser compartido. Correlativamente, al sustraer al poder sus fines normales, sus características propias y los límites que de ellas se derivan, *lo económico ha desnaturalizado a lo político*. En este punto, todas las ideologías económicas, ya sean de mercado o socialistas, se asemejan. Burgueses y socialistas no están de acuerdo en cuál es el mejor sistema

económico, pero sí en la «virtud sociogénica» de la actividad económica: la felicidad de todos va esencialmente unida al bienestar material de cada uno, la guerra contra la pobreza es el quehacer humano por excelencia y, debido a ello, la estructura social está en última instancia determinada por la economía. La implantación de un régimen económico libre de contradicciones dará origen al régimen definitivo de las sociedades humanas; el advenimiento de una sociedad económica hará inútil la política, y el Estado acabará por desaparecer o al menos por quedar reducido al papel de «gendarme».

Tanto en el Este como en el Oeste, *la economía es el destino.* Y lo curioso es que nadie plantea la cuestión fundamental: la del papel «liberador» de la actividad económica. Los modernos, cualesquiera que sean sus opciones, tienen de la economía una imagen resultado de una elección cuyos móviles nunca discuten. Podemos preguntarnos, dice Polin, si «la alienación humana de la que con tanta complacencia se habla en nuestros días no es por sí sola prueba suficiente de una auténtica alienación, por la que el *Homo œconomicus*, precisamente por serlo, se ha vuelto incapaz de reflexionar sobre sí mismo, y, por razones que constituyen el gran enigma de nuestro tiempo, va a buscar la clave de su humanidad en aquello mismo que se le ha arrebatado».

Es cierto que no cabe verdadera igualdad si no la hay en las condiciones materiales. Ahora bien, lo característico de la actividad económica es que deshace a cada paso esa igualdad en cuya idea se basa. De ahí el profundo malestar que, según Claude Polin, conduce al totalitarismo: el despotismo moderno nace de la incapacidad de los regímenes «económicos» moderados para resolver el problema de la desigualdad, al que deben sus principios. El totalitarismo es producto de la primacía de lo económico y de las contradicciones que ella suscita entre una aspiración igualitaria a la que se halla intrínsecamente ligada y unas desigualdades que no puede impedir y que, en cierta medida, ella misma provoca. Visto así, el totalitarismo no es otra cosa que la *última etapa del economicismo:* «Cuando se abre paso la conciencia de que ninguna revolución económica puede nada contra la economía, porque ésta da a un tiempo la sed de igualdad y la de desigualdad, la pasión igualitaria tiende a la utopía terrorista». En otros términos, «el hombre totalitario es el hombre *integralmente económico*». Es el hombre convertido en un ser económico de pies a cabeza, transformado en una *cosa.*

Lejos de ser un baluarte contra el totalitarismo, las democracias liberales llevan en su seno las causas de su implantación. Las sociedades burguesas, explica Polin, se encuentran en peligro de muerte porque sólo pueden oponerse eficazmente a sus adversarios si se atreven a atacar a fondo unos postulados igualitarios y economizantes *que son también los suyos.* ¿Acaso el socialismo no ataca a la sociedad liberal apoyándose en los mismos principios que sirvieron al liberalismo para acabar con el feudalismo? Las sociedades burguesas y las socialistas se acusan mutuamente de traición... a unos postulados comunes. De ahí la mala conciencia de la sociedad de mercado; de ahí también su vulnerabilidad, porque es en esa grieta donde la *intelligentsia* mete su cuña para apresurar el desenlace. Las sociedades liberales se encuentran desarmadas ante unas facciones que pretenden aplicar sus mismos ideales de manera aún más

rigurosa. «El burgués —dice Polin— se ve así condenado a deshacer progresivamente su liberalismo para demostrar que no es lo que parece. No hay otro misterio en su autodestrucción, que es resultado de su misma naturaleza: no puede dejar de ceder, porque no ve razones para resistir; pero cada vez que cede, prueba con ello que la verdad está del otro lado (...). Si el régimen burgués muere, es porque lleva en sí la causa de su ruina, que no es otra que sus mismos *fines*, en la medida en que la gran mayoría no ve la posibilidad de alcanzarlos.» Los socialismos suceden entonces a las sociedades liberales. Pero tropiezan a su vez con la imposibilidad práctica de hacer buena la anunciada igualdad. Entonces llega la hora del totalitarismo.

La clave del enigma totalitario se encuentra en la necesaria reinterpretación de las relaciones entre lo político y lo económico. Las únicas sociedades al abrigo del peligro totalitario serán aquellas que, basando su visión del mundo en la diversidad, repudien para siempre la ilusión igualitaria y la reducción de los fines sociales a una obsesiva preocupación económica.

(Noviembre de 1977)

La «diferencia», idea antitotalitaria

La consigna de moda es «¡Viva la diferencia!». Desde la izquierda hasta la derecha, todo el mundo reivindica a más y mejor el «derecho a ser diferente». ¿Signo de los tiempos o política de «recuperación»? Vale la pena verla con mayor detenimiento.

Desde hace dos siglos, el mundo occidental vive bajo la enseña de una teoría «englobante»: el *igualitarismo*. Sus raíces son muy antiguas. Hay quien cree descubrirlas en la protesta de los profetas de la Biblia contra el «orgullo» de los poderosos. El cristianismo afirma, por vez primera en Europa, que, más allá de las cualidades y los defectos de cada uno, todos los hombres son idénticos por su esencia. Pero esa igualdad era sólo «ante Dios». Ha hecho falta más de un milenio para que la idea baje a ras de tierra y las ideologías nos ofrezcan su versión «profana».

Con la revolución de 1789 no sólo cambia el paisaje social; también se modifican los objetivos que toda sociedad tiene el deber de fijarse. En adelante, ya se puede implantar el paraíso en la tierra. Al menos eso se imaginan. Lo terrenal y la esperanza en el mañana sustituyen al *más allá*. Paralelamente, se afirma con fuerza la igualdad de los hombres, no ya en la esfera metafísica, sino en la muy concreta de los negocios humanos.

La célebre declaración de 1791 proclama que «los hombres nacen libres e iguales en derecho». En cuanto a la «libertad» del nacimiento, se trata todavía de un deseo piadoso. En cuanto a la igualdad, la fórmula «iguales en derecho» introduce cierta restricción, a partir de la cual va a elaborarse la teoría del liberalismo clásico. Pero ahí aparece también en germen otra idea, la de una auténtica igualdad de condiciones, una igualdad *consumada* en todos los terrenos.

Idea generosa, muy apropiada para seducir a revolucionarios y pensadores, está ya presente en el siglo XVIII en los filósofos anglosajones y franceses. Se expresa en forma de una nueva antropología, una antro-

pología *soñada*, en la que el condicional y el imperiativo son conjugados ingenuamente en indicativo. Locke afirma que, al nacer, el espíritu de todo hombre es una «tabla rasa»: las diferencias que entre ellos observamos son exclusivamente fruto del medio. A su vez, Helvecio dice que «el espíritu, el genio y la virtud son producto de la instrucción». Jean-Jacques Rousseau escribe en el *Emilio*: «La naturaleza ha hecho al hombre feliz y bueno, pero la sociedad lo vuelve desgraciado.» Jaucourt proclama en la *Enciclopedia*: «La igualdad natural se basa en la constitución de la naturaleza humana, común a todos los hombres, que nacen, crecen, viven y mueren de la misma manera... De este principio resulta que todos los hombres son naturalmente libres.» El celo igualitario se nos revela así desde un principio como preñado de un nuevo totalitarismo. Para los ideólogos del siglo XVIII (y quienes van a sucederles), los hombres son iguales porque su naturaleza es radicalmente *la misma*, siempre y en todas partes. Son las desigualdades las que producen las diferencias; y, en una sociedad en la que reine la igualdad, desaparecerán.

En adelante, la misión de los partidarios de la igualdad va a consistir en una «emancipación» de tipo universalista, que se resolverá en una radical negación de la diversidad humana. Al proclamar la supresión de la esclavitud, la Revolución declara que los negros son «hombres como los demás». Expresión ambigua, que encierra a la vez una esperanza de liberación y un peligro de despersonalización. Otro tanto ocurre con los judíos, a quienes los revolucionarios proponen una emancipación basada en la asimilación: lo tendrán todo como ciudadanos, nada como pueblo.

Este mismo impulso moverá a las repúblicas hasta nuestros días. No olvidemos que la colonización estaba destinada en teoría a hacer partícipes a los «indígenas» de los beneficios de la democracia universal, considerada como el único sistema de «progreso». Fuimos a «civilizar» a los países del Tercer Mundo como antes habíamos ido a «evangelizarlos»; para proponerles un modelo de vida, una estructura social, un modo de pensar que no eran necesariamente los suyos. Al mismo tiempo, a impulsos del jacobinismo, se pasaba el rodillo igualador, acabando con las lenguas, las culturas y las tradiciones locales. En Bretaña, bajo la III República, estaba «prohibido escupir en el suelo y hablar bretón».

Es esta forma de igualitarismo universalista la que hoy toca a su fin, tras desembocar en un fracaso. No sólo no llegaron a ver la luz los monótonos falansterios con que soñaban Fourier y Babeuf, sino que por todas partes han resurgido las diferencias, a veces en las formas más inesperadas. La descolonización se ha hecho en nombre del «derecho de los pueblos a disponer de sí mismos». ¿Y qué es este derecho sino la reivindicación para cada pueblo de la facultad de determinar su destino en función de sus particulares objetivos y sus *propias* normas? Dentro de los mismos Estados europeos, el renacimiento y la afirmación de los regionalismos han sido provocados por un deseo análogo de arraigo, de particularismo, de rechazo de una «universalidad» niveladora y despersonalizante. «Aspiramos a la identidad» —escribe el etólogo Robert Ardrey— «como la planta aspira a la luz.»

La vida moderna ha acentuado aún más esquilma las identidades personales y colectivas. En las grandes ciudades, el anonimato se ha con-

vertido en regla, y con él la dificultad para comunicarse, para recibir lo que un hombre puede tener de común con otros y lo que le distingue de ellos. La aspiración a la «diferencia» que hoy vemos en nuestras sociedades no es otra cosa que un deseo, a veces confuso, de acabar con una civilización masificada, cada vez más unidimensional.

Por su parte, las ciencias, a medida que se desarrollaban, iban echando por tierra la hermosa antropología de los filósofos del XVIII. No sólo los hombres no son al nacer como «tabla rasa» o cera virgen, sino que no hay un hombre igual a otro. Somos todos diferentes hasta en las fibras más tenues de nuestro ser, y es incluso porque somos desiguales por lo que existimos como tal especie humana. «La diversidad —dice también Robert Ardrey— «es la materia de la evolución, puesto que es entre la diversidad de los seres donde la selección natural lleva a cabo su elección» (*La loi naturelle*, Stock, 1971). Hans J. Eysenck, director del Instituto de Psiquiatría de la Universidad de Londres, precisa: «No hay modo de hacer a los hombres iguales: semejante objetivo es absurdo en sí mismo, porque toda la biología se basa en la diversidad. Es ella la que asegura la supervivencia cuando, en el curso de la evolución, las condiciones cambian. Si todos los seres fuesen iguales, no habría posibilidad de cambio.» (*L'inegalité de l'homme*, Copernic, 1977.)

* * *

Ya se trate de una evolución general de la opinión o del simple movimiento natural del saber, nos hallamos, pues, ante un fenómeno irresistible, reflejado en la moda del «derecho a la diferencia». Es también el fenómeno que las ideologías igualitarias y universalistas intentan hoy «recuperar» del modo más burdo. En el verano de 1977, uno de los temas para el examen final del bachillerato era: «Los hombres diferentes ¿son desiguales?» Observamos así cómo se dibuja una nueva táctica, ya abundantemente explotada. De creer a ciertos teóricos y a un montón de comentaristas, los hombres son todos diferentes, *pero iguales*. Al parecer, la diversidad no tiene nada que ver con la desigualdad. Todos los hombres son diferentes, pero, por así decirlo, *igualmente* diferentes.

Es bien sabido que las «revisiones» se llevan siempre a cabo por etapas. Pasar sin transición de la afirmación igualitaria al reconocimiento del hecho de la desigualdad no podía dejar de acarrear reticencias y lamentaciones. Se busca entonces conciliar lo inconciliable. Se reconocen las diferencias, su naturaleza irreductible, eternamente rebelde a cualquier acondicionamiento en función de un esquema único, pero no por ello deja de afirmarse que esas diferencias pueden, no obstante, ser modificadas, que son de naturaleza transitoria y, sobre todo, que resulta «impensable» que «justifiquen» las jerarquías. Se trata sólo de un juego (bastante ingenuo) de palabras. Decir que los hombres son diferentes pero iguales equivale a decir que, *a pesar de* sus diferencias, se ha decidido *considerarlas del mismo modo*. Pero ello no significa que sean «iguales».

Aquí es preciso abandonar el mundo tranquilizador de los conceptos puros platónicos. Una diferencia no es algo abstracto, sin relación con la realidad. Se trata de una noción vivida. Ahora bien, desde el momento

en que las diferencias son efectivamente vividas, percibidas como tales, y no sólo imaginadas, implican perspectivas, clasificaciones y jerarquías. No una jerarquía única, que haría que una sociedad se pareciese a la lista de aprobados del Politécnico o del ENA, sino jerarquías múltiples, complejas, entremezcladas, que dan a las sociedades un carácter orgánico y vivo. No todas las diferencias son jerarquizantes, pero hay muchas que lo son. Los criterios de «clasificación» de los hombres son eminentemente variables según las esferas, las funciones, las épocas y los lugares, pero existen siempre. «Varios seres iguales —había dicho ya Julius Evola— no serían varios sino uno. Querer la igualdad de varios implica una contradicción en los términos.»

Cierto que detrás de algunas afirmaciones interesadas sobre la «igualdad en la diferencia» se oculta quizás una intención menos confesable. Y un nuevo peligro totalitario. Juan Bautista Vico, inspirador de Montesquieu, decía: «Los hombres empiezan por querer la libertad de los cuerpos; después la de las almas; es decir, la libertad de pensamiento, y la igualdad con los demás; más tarde quieren sobrepasar a sus iguales, y, por último, colocar a sus superiores por debajo de ellos.» (*Scienza Nuova*, II, 23.)

(Octubre de 1978)

El «bolchevismo de la antigüedad»

En el *Anticristo*, Nietzche no duda en afirmar que «el cristianismo nos ha frustrado los frutos de la civilización antigua», y desarrolla así su afirmación: «Ese Imperio romano que se alzaba en *aere perennius* constituía la organización más grandiosa que jamás haya sido llevada a cabo en condiciones tan difíciles, junto a la cual todas las tentativas anteriores y posteriores no son más que fragmentos, chapuzas, diletantismo; y esos santos anarquistas convirtieron en "obra pía" la destrucción del "mundo"; es decir, de ese Imperio romano, hasta que no quedase piedra sobre piedra (...). El cristanismo fue el vampiro del Imperio romano; él redujo a la nada, de la noche a la mañana, esa inmensa proeza: la de haber desbrozado el terreno para una gran civilización *que podría desarollarse sin prisas*. ¿Es que aún no lo hemos comprendido? El Imperio romano que hoy conocemos, que la historia de las provincias romanas nos hace conocer cada vez mejor, esa admirable obra de arte de gran estilo, era sólo un comienzo. Su construcción había sido calculada para que los milenios *demostrasen* su solidez; y hasta hoy no se ha vuelto, a construir así, ni siquiera se ha soñado hacerlo en tales proporciones *sub specie aeterni*. Aquella organización fue lo bastante sólida para resistir a los malos emperadores, pues el básico principio de toda gran arquitectura es que el azar de las personas no debe influir en semejantes cosas, pero no lo fue para resistir a la corrupción de la especie *más corrompida*, la del *cristiano*... Esa plaga de parásitos clandestinos que, a favor de la noche, la niebla y el equívoco, se insinuaba a cada uno por separado hasta despojarlo de su seriedad para los cosas *auténticas*, de su instinto de las *realidades*, esa banda afeminada y dulzona de cobardes,

fue robándole una tras otra las "almas" a aquel inmenso edificio, arrebatándole aquellas naturalezas preciosas, viriles, aristocráticas, que sentían la causa de Roma como propia y ponían en ella toda su seriedad, todo su *orgullo.* Fueron las sordas maniobras de esos santurrones, la zorrería de esos conventículos, ideas tan lúgubres como las de infierno, sacrificio de los inocentes, unión mística en la sangre que se bebe, pero sobre todo el fuego, lentamente atizado, de la venganza, del desquite de los *chândâlas,* lo que acabó con Roma. Es la misma especie de religión que ya había combatido Epicuro, en su forma anterior. Leed a Lucrecio y comprenderéis contra qué luchaba Epicuro: *no* contra el paganismo, sino contra el "cristianismo", quiero decir contra la perversión de las almas mediante las ideas de culpa, de castigo y de inmortalidad. Combatía los cultos *subterráneos,* todo aquel cristianismo latente. Negar la inmortalidad era ya en su época una auténtica liberación...»

* * *

En su relato de las guerras contra los persas, Herodoto atribuye el éxito de las pequeñas ciudades griegas frente al poderoso Imperio iranio a la «superioridad intelectual» de sus compatriotas. ¿Habría explicado igualmente su decadencia por su «inferioridad»? La cuestión de saber por qué desaparecen las culturas y se derrumban los imperios ha acuciado siempre a historiadores y filósofos. En 1441, Leonardo Bruni hablaba de la *vacillatio* del Imperio romano; su contradictor, Flavio Biondo, prefería el término *inclinatio* (que resumía, para el hombre del Renacimiento, el abandono de las antiguas costumbres). El debate estaba ya planteado: ¿fue destruido el Imperio o se derrumbó solo? Para Spengler, las *alternancias* que se dan en la historia son efecto de una *fatalidad.* Las causas identificables de una decadencia son sólo causas segundas. Acentúan, aceleran un proceso, pero sólo pueden intervenir cuando ese proceso se ha iniciado. Aunque también cabe pensar que ninguna necesidad interna fija un final a las culturas: cuando mueren, es porque alguien las mata. Conocida es la opinión de André Piganiol: «La civilización romana no murió de muerte natural. Fue asesinada.» (*L'Empire chrétien,* 1947). En este caso, la responsabilidad de los «asesinos» es completa. No obstante, podemos admitir que sólo estructuras ya muy debilitadas, carentes de energía, se abandonan al golpe que las hiere, al enemigo en acecho. Voltaire, que fue, tras Maquiavelo, uno de los primeros en hablar de *ciclos* históricos, decía que el Imperio romano había caído simplemente porque existía, «dado que todo debe tener un fin» (*Diccionario filosófico,* 1764).

No trataremos de averiguar aquí si la caída de Roma era o no irremediable, ni siquiera de identificar *todos* los factores que contribuyeron a provocarla, sino de examinar qué responsabilidad tiene en esa caída el naciente cristianismo.

Es bien sabido que fue el británico Edward Gibbon (1737-1794) quien primero estableció esa responsabilidad, en los capítulos XV y XVI de su *History of the Decline and Fall of the Roman Empire,* cuyos seis gruesos volúmenes aparecieron entre 1776 y 1778. Antes que él, en 1576, Löwenklav había defendido al emperador Juliano, cuyo talento, templanza y ge-

nerosidad alababa, abriendo así una brecha en la doctrina que pretendía que los emperadores cristianos habían sido, por el sólo privilegio de su fe, superiores a los paganos. Poco después, el jurisconsulto y diplomático Grocio (1583-1645) haría suya la tesis de Erasmo sobre el origen germánico de las aristocracias neolatinas. Por último, en 1743, Montesquieu atribuía la decadencia y caída de Roma a diferentes factores, tales como la extinción de las viejas familias, la pérdida del espíritu cívico, la degeneración de las instituciones, la colusión entre el poder administrativo y las fortunas procedentes de los negocios, la fuerte natalidad de la población extranjera, la vacilante lealtad de las legiones, etc. Con mejor documentación que sus predecesores, Gibbon tomó de nuevo todos esos elementos, dispuesto a escribir una «historia sin prejuicios». Sus conclusiones, teñidas de una ironía heredada de Pascal, siguen siendo válidas en esencia.

En el siglo XIX, Otto Seeck (*Historia de la decadencia del mundo antiguo*, 1894), partiendo de una idea de Montesquieu, así como de ciertas consideraciones de Burckhardt (en su *Época de Constantino*, 1852-1853) y de Taine, insistió en un factor biológico y demográfico: la desaparición de las élites (*Ausrottung der Besten*), acompañada por la senescencia de las instituciones y la importancia cobrada por la plebe y la muchedumbre de esclavos, que constituyeron la primera clientela de los predicadores cristianos. Esta tesis fue adoptada por M.P. Nilsson (*Imperial Rome*, 1926), tras haber sido confirmada por Tenney Frank, quien, tras examinar unas 13 900 inscripciones funerarias, llegó a la conclusión de que, a partir del siglo II, el 90 % de la población de Roma era de origen extranjero (*American Historical Review*, XXI, 1916, pág. 705).

En *Marco Aurelio* (1895), Renan hizo suya una de las fórmulas de Nietzsche: «Durante el siglo III, el cristianismo succiona como un vampiro a la sociedad antigua.» Y añadía esta frase, que tantos ecos despierta hoy: «En el siglo III, la Iglesia, al acaparar la vida, agota a la sociedad civil, la sangra, hace en ella el vacío. Las pequeñas sociedades mataron a la gran sociedad» (págs. 589 y 590). En 1901, Georges Sorel (1847-1922) publicaba un ensayo sobre *La ruina del mundo antiguo*. «La acción de la ideología cristiana —afirmaba— rompió la estructura del mundo antiguo a la manera de una fuerza mecánica que obrase desde su interior. Lejos de poder decir que la nueva religión infundió nueva savia en un organismo envejecido, podríamos afirmar que lo dejó exangüe. Cortó los lazos que existían entre el espíritu y la vida social y sembró por doquiera gérmenes de quietismo, desesperanza y muerte.»

Por su parte, Michael Rostovtzeff (*Social and Economic History of the Roman Empire*, 1926), oponiéndose en ciertos puntos a Seeck, y también a Max Weber (*Orígenes sociales de la decadencia de la civilización antigua*, 1896), planteaba una cuestión esencial: «¿Es posible extender una civilización elevada a las clases bajas sin degradar su nivel, sin diluir su valor hasta el punto de hacerlo desaparecer? ¿No está toda civilización, desde el momento en que empieza a penetrar en las masas, abocada a la decadencia?» Ortega y Gasset iba a responderle, en *La rebelión de las masas*: «La historia del Imperio romano es también la historia de la subversión, del imperio de las masas, que absorben y anulan a las minorías dirigentes y se colocan en su lugar.»

Esta panorámica[2] quedaría incompleta si omitiésemos señalar tres obras aparecidas a comienzos de siglo y que nos parece anuncian el auge de la crítica moderna: *L'intolerance religieuse et la politique* (Flammarion, 1911), de Bouché-Leclercq; *La propagande chréthienne et les persecutions* (Payot, 1915), de Henri-F. Secrétan, y *Le christianisme antique* (Flammarion, 1921), de Charles Guignebert.

* * *

El cristianismo, «religión oriental por sus orígenes y sus caracteres fundamentales» (Guignebert), se infiltró en la Europa antigua de modo casi subrepticio. El Imperio romano, tolerante por naturaleza, no le prestó atención durante mucho tiempo. En la *Vida de los doce Césares*, de Suetonio, leemos a propósito de un acto de Claudio: «Expulsó de Roma a los judíos, que estaban en continua efervescencia por instigación de un tal Crestos.» En conjunto, el mundo grecolatino permaneció en un principio cerrado a la predicación. El elogio de la debilidad, de la pobreza, de la «locura», le parecía algo *insensato*. En consecuencia, los primeros centros de propaganda cristiana se instalaron en Antioquía, en Éfeso, en Tesalónica y en Corinto. En estas grandes ciudades, en las que esclavos, artesanos e inmigrantes se mezclaban con los mercaderes, todo era objeto de compra y venta, y predicadores e iluminados, en número cada vez mayor, rivalizaban en seducir a unas abigarradas e inquietas muchedumbres, fue donde los primeros apóstoles encontraron terreno abonado.

A. Causse, que fue profesor en la facultad de teología protestante de la Universidad de Estrasburgo, escribe: «Si los apóstoles predicaban el Evangelio en las plazuelas de los pueblos no era sólo por una sabia política misionera, sino porque la nueva religión era acogida más favorablemente en esos medios nuevos que por las viejas razas apegadas a su pasado y a su suelo. Los verdaderos griegos iban a permanecer durante mucho tiempo ajenos y hostiles al cristianismo. Los atenienses habían acogido a Pablo con una indiferencia irónica: "¡Ya nos lo contarás otro día!", y habrían de transcurrir muchos años antes de que los viejos romanos abandonasen su aristocrático desprecio por aquella detestable superstición. La primera Iglesia de Roma era muy poco latina, y en ella apenas se hablaba el griego. Pero los sirios, los asiáticos y toda la muchedumbre de los *graeculi* recibían con entusiasmo el mensaje cristiano» (*Essai sur le conflit du christianisme primitif et de la civilisation*, Ernest Leroux, 1920).

J. B. S. Haldane, que consideraba el *fanatismo* como una de las «cuatro invenciones verdaderamente importantes hechas entre el año 3000 antes de nuestra era y el 1400» (*The Inequality of Man*, Famous Books, Nueva York, 1938), atribuía su paternidad al judeocristianismo. Yavé, el dios de los desiertos de Arabia, es un dios solitario y celoso, exclusivo y cruel, que preconiza la intolerancia y el odio. «¿No odio, ¡oh Yavé!, a los que te aborrecen y me enardezco contra tus enemigos? Los aborrezco y los

2. Sobre el mismo tema pueden consultarse dos libros recientes: Bryce Lyon, *The Origin of the Middle Ages. Pirenne's Challenge to Gibbon*, W. W. Norton & Co., Nueva York, 1972; Santo Mazzarino, *La Fin du monde antique. Avatars d'un thème historiographique*, Gallimard, 1973.

tengo por enemigos.» (Salmo 139, 21 y 22.) Jeremías implora: «Les darás su merecido, ¡oh Yavé!..., y ¡tu maldición será con ellos! Los perseguirás con ira y los exterminarás de debajo del cielo.» (Lamentaciones, III, 64-66.) «De cierto, ¡oh Dios!, harás morir al impío.» (Salmo 139, 19.) «Y por tu misericordia disiparás a mis enemigos, y destruirás a todos los adversarios de mi alma...» (Salmo 143, 12.) La Sabiduría, que personifica lo infinitamente bueno, amenaza: «También yo me reiré de vuestro infortunio, me mofaré cuando sobrevenga vuestro espanto.» (Prov. I, 26.) El Deuteronomio habla de la suerte que debe reservarse a los «idólatras»: «Si tu hermano, hijo de tu madre, tu hija, o la mujer que descansa en tu seno, o el amigo tuyo, que es como tú mismo, te incitara en secreto diciendo: "¡Vamos y sirvamos a otros dioses!" que no conoces..., antes le habrás de matar; tu mano descargará en él primeramente para hacerle morir, y después la mano de todo el pueblo. Cuando oigas que en una de las ciudades que Yavé te concede para habitar se dice que han surgido hombres indignos que han seducido a sus conciudadanos diciendo: "¡Vamos y sirvamos a otros dioses!" que no conoces, indagarás, y si ves que es cierta tal abominación, herirás a filo de espada a los habitantes de esa ciudad; la consagrarás al exterminio, así como a cuanto en ella exista. Juntarás todo su botín en medio de su plaza y quemarás en el fuego totalmente la ciudad y toda su presa a honra de Yavé, tu Dios. Así quedará convertida en perpetuo montón de ruinas, sin ser reedificada...» (Deut. XIII.)

En el Evangelio, Jesús dice, cuando vienen a prenderle: «...porque todos los que tomen espada, a espada perecerán.» (Mateo XXVI, 52.) Pero antes había afirmado: «No penséis que he venido a traer paz a la tierra; no he venido para traer paz, sino espada. Porque he venido para poner en disensión al hombre contra su padre, a la hija contra su madre, y a la nuera contra su suegra; y los enemigos del hombre serán los de casa.» (Mateo X, 34-36.) También había pronunciado la frase que es divisa de todos los totalitarismos: «El que no es conmigo, contra mí es.» (Mateo XII, 30.)

La Iglesia primitiva aplicará escrupulosamente tales consignas. Incrédulos y paganos son infrahombres a los ojos de los apóstoles. San Pedro los compara a «animales irracionales, nacidos para presa y destrucción» (2 Pedro II, 12). Jerónimo aconseja al cristiano converso patear el cuerpo de su madre si ésta trata de impedirle que la abandone para siempre a fin de seguir la enseñanza de Cristo. En el año 345, Fermicus Maternus hace de la matanza un deber: «La ley prohíbe, santísimos emperadores, perdonar ni al hijo ni al hermano. Obliga a castigar a la mujer que amamos tiernamente y a hundirle el hierro en el seno. Pone las armas en la mano y manda volverlas contra los amigos más íntimos...»

En adelante, la práctica evangélica de la caridad estará estrictamente subordinada al grado de adhesión a misterios y dogmas. Europa será evangelizada por el hierro y el fuego. Herejes, cismáticos, librepensadores y paganos serán, renovando el gesto de Poncio Pilato, entregados al brazo secular para ser sometidos a suplicio y muerte. La denuncia se verá recompensada con la atribución de los bienes de las víctimas y de sus familias. Los «que habiendo entendido el juicio de Dios... —había escrito san Pablo—, son dignos de muerte» (Romanos, I, 32). Tomás de

Aquino precisa: «El hereje debe ser quemado.» Uno de los cánones adoptados en el Concilio de Letrán declara: «No son homicidas quienes matan herejes» *(Homicidas non esse qui heretici trucidant)*. Por la bula *Ad extirpenda*, la Iglesia autorizará la tortura. Y, en 1864, Pío IX proclamará todavía en el *Syllabus:* «Anatema sea quien diga que la Iglesia no tiene derecho a emplear la fuerza, que no tiene ningún poder temporal directo o indirecto.» (XXIV.)

Voltaire, que sabía sumar, había hecho la cuenta de las víctimas de la intolerancia religiosa desde los comienzos del cristianismo hasta su época. Teniendo en cuenta las exageraciones y descontando mucho en beneficio de la duda, halló un total de 9 718 000 personas que habían perdido la vida *ad majorem Dei gloriam*. Junto a esa cifra, el número de cristianos muertos en Roma bajo el signo de la palma (símbolo del martirio y la resurrección gloriosa en el cristianismo primitivo) resulta insignificante.

«Gibbon cree poder afirmar —escribe Louis Rougier— que el número de mártires en toda la extensión del Imperio romano, a lo largo de tres siglos, no llegó al de los protestantes ejecutados en un solo reinado y exclusivamente en las provincias de los Países Bajos, donde, según Grocio, más de cien mil súbditos de Carlos V murieron a manos del verdugo. Por conjeturales que sean estos cálculos, puede afirmarse que el número de mártires cristianos es pequeño comparado con las víctimas de la Iglesia durante quince siglos: destrucción del paganismo bajo los emperadores cristianos, lucha contra los arrianos, los donatistas, los nestorianos, los monofisitas, los iconoclastas, los maniqueos, los cátaros y los albigenses, Inquisición española, guerras de religión, dragonadas de Luis XIV, *pogroms* de judíos... Ante tales excesos, podemos preguntarnos, con Bouché-Leclercq, "si los beneficios del cristianismo (por grandes que sean) no se han visto de sobra compensados por la intolerancia religiosa que tomó del judaísmo para difundirla por el mundo"...» (*Celse contre les chrétiens*, Copernic, 1977.)

* * *

Los antigos creían en la unidad del mundo, en la intimidad dialéctica del hombre con la naturaleza. Su filosofía natural estaba dominada por las ideas de *devenir* y de *alternancia*. Los griegos asimilaban la ética a la estética, el *kalôn* al *agathôn*, el bien a la belleza, y con justicia ha escrito Renan: «Un sistema en el que la Venus de Milo no es más que un ídolo es un sistema falso, o al menos parcial, porque la belleza vale casi tanto como el bien y la verdad. Con tales ideas es inevitable una decadencia en el arte.» (*Les apôtres*, pág. 372.) El «hombre nuevo» del cristianismo profesaba una visión de las cosas muy diferente. Llevaba en sí un conflicto, no el cotidiano que forma la trama de la vida, sino un conflicto escatológico, absoluto: el divorcio del mundo.

El cristianismo primitivo extiende la idea mesiánica presente en el judaísmo bajo una forma exacerbada, debida a una espera milenaria. En las palabras atribuidas a Jesús encontramos citas literales de las visiones del *Libro de Enoc*. Para los primeros cristianos, el mundo, simple etapa, valle de lágrimas, lugar de dificultades y tensiones insoportables, nece-

sita una *compensación*, una visión radiante que *justifique* (moralmente hablando) la impotencia de aquí abajo. Por eso la tierra aparece como el campo en que se enfrentan las fuerzas del Mal y del Bien, el príncipe de este mundo y el Padre celestial, los poseídos por el demonio y los hijos de Dios: «Y ésta es la victoria que ha vencido al mundo: nuestra fe.» (1 Juan V, 4.) La idea de que el mundo pertenece al Mal, más tarde característica de ciertos gnósticos (los maniqueos), aparece con frecuencia en los primeros escritos del cristianismo. El propio Jesús afirmaba: «No ruego por el mundo..., como tampoco yo soy del mundo» (Juan XVII, 9-14). San Juan insiste: «No améis al mundo, ni las cosas que están en el mundo. Si alguno ama al mundo, el amor del Padre no está en él. Porque todo lo que hay en el mundo, los deseos de la carne, los deseos de los ojos y la vanagloria de la vida no proviene del Padre, sino del mundo.» (1 Juan II, 15 y 16.) «No os extrañéis si el mundo os aborrece.» (*Ibid.* III, 13.) «Sabemos que somos de Dios, y el mundo entero está bajo el maligno.» (*Ibid.* V, 19.) Más tarde, la regla de san Benito enunciará como precepto que los monjes deben «hacerse extraños a las cosas del mundo» *(A saeculi actius se facere alienum)*. En la *Imitación de Cristo* leemos: «El verdaderamente sabio es el que, para ganar a Cristo, considera basura y estiércol todas las cosas de la tierra.» (I, 3, 5.)

En medio del gran renacimiento artístico y literario de los dos primeros siglos, los cristianos se mantenían, en su calidad de extraños que se complacían en serlo, indiferentes o, más frecuentemente, hostiles. La estética bíblica rechaza la representación de las formas, la armonía de las líneas y los volúmenes; en consecuencia, sólo tenían una mirada de desdén para las estatuas que adornaban plazas y monumentos. Por lo demás, para ellos cualquier cosa era objeto de odio. Las columnatas de los templos y los paseos cubiertos, los jardines con sus fuentes y los altares domésticos donde chisporroteaba una llama sagrada, las ricas mansiones, los uniformes de las legiones, las villas, los navíos, las calzadas, las obras, las conquistas, las ideas: en todas partes veía el cristiano la marca de la Bestia. Los padres de la Iglesia no condenaban sólo el lujo, sino cualquier obra de arte profana, los atuendos de colores, los instrumentos musicales, el pan blanco, los vinos extranjeros, las almohadas de plumas (¿acaso no había descansado Jacob su cabeza sobre una piedra?) e incluso la costumbre de cortarse la barba, en la que Tertuliano ve «una mentira contra el propio rostro» y un impío intento de mejorar la obra del Creador.

El rechazo del mundo se hacía aún más radical entre los cristianos primitivos porque estaban convencidos de que la Parusía (la vuelta de Cristo al final de los tiempos) iba a tener lugar de inmediato. Era el propio Jesús quien se lo había prometido: «De cierto os digo que algunos de los que están aquí, que no gustarán la muerte hasta que hayan visto al Hijo del hombre viniendo en su reino.» (Mateo XVI, 28) «De cierto os digo que no pasará esta generación hasta que todo esto acontezca.» (Mateo XXIV, 34.) En vista de ello, repetían a más y mejor la buena nueva. «Mas el fin de todas las cosas se acerca.» (1 Pedro IV, 7.) «Ya es el último tiempo.» (1 Juan II, 18.) Pablo vuelve una y otra vez sobre esta idea. A los hebreos: «No perdáis, pues, vuestra confianza, que tiene grande galardón... Porque todavía un poquito y el que ha de venir vendrá, y no

tardará» (Hebr. X, 35-37). «No dejando de congregarnos... sino exhortándonos, y tanto más cuanto veis que aquel día se acerca» (*Ibid.*, X, 25). A los tesalonicenses: «Teneos firmes, porque se acerca el advenimiento del Señor.» A los corintios: «Hermanos, el tiempo es corto; resta, pues que los que tienen esposa sean como si no la tuviesen...» (I Cor. VII, 29.) A los filipenses: «El Señor está cerca. Por nada estéis afanosos...» (Fil. IV, 5 y 6.) En su diálogo con Trifón, Justino afirma que los cristianos van a ser muy pronto reunidos en Jerusalén, y que será para mil años (LXXX-LXXXII). En el siglo II, el frigio Montanus declara entrever la inminencia del fin del mundo. En el Ponto, campesinos cristianos abandonan sus campos para esperar el día del juicio. Tertuliano reza *pro mora fines*, «para que se retrase el fin». Pero pasaba el tiempo y no ocurría nada. Las generaciones desaparecían, una tras otra, sin haber visto el glorioso advenimiento; y ante la continua demora de sus esperanzas escatológicas, la Iglesia, dando una prueba de prudencia, acabó por resignarse a situar la Parusía en un «más allá» indeterminado. Hoy sólo los Testigos de Jehová repiten a fecha fija: «El año que viene en la Jerusalén de los cielos.»

* * *

La doctrina cristiana implicaba una *revolución social*. En efecto, afirmaba por vez primera no que el alma existe (lo que no la hubiese hecho original), sino que *todos* poseen una idéntica al nacer. Los hombres de la cultura antigua, que si nacían en una religión era por nacer en una *patria*, tendían más bien a pensar que, al adoptar un comportamiento caracterizado por el rigor y el dominio sobre sí mismos, podría ocurrir que llegasen a forjarse un alma, pero que ésta era una suerte sin duda reservada a los *mejores*. La idea de que *todos los hombres* pudiesen ser gratificados con ella de un modo indiferente y por el solo hecho de existir les resultaba chocante. El cristianismo sostenía, por el contrario, que todo el mundo nacía con un alma, lo que equivalía a decir que los hombres nacían *iguales* ante Dios.

Por otra parte, en su rechazo del mundo, el cristianismo se presentaba como heredero de una vieja tradición bíblica de odio a los poderosos, de exaltación sistemática de los «humildes y los pobres» *(anavim ébionim)*, cuyo triunfo y *desquite* sobre las civilizaciones inicuas y orgullosas habían anunciado profetas y salmistas. En el *Libro de Enoc*, muy divulgado en el siglo I en los medios cristianos (se le cita en las epístolas de Judas XV, 4, y de Bernabé: XV), se lee: «El Hijo del hombre hará levantar a los reyes y los poderosos de sus lechos y a los fuertes de sus sitiales; quebrará su fuerza... Derribará a los reyes de sus tronos y de su poder. Hará volver la cara a los fuertes, y los cubrirá de vergüenza...» (Enoc XLVI, 4-6.) Jeremías se complace en imaginar a las futuras víctimas en forma de animales de matadero: «Sepáralos, ¡oh Yavé!, como ovejas para el matadero y resérvalos para el día de la matanza.» (Jer. XII, 3.) A las mujeres de los poderosos, a las que llama «vacas de Basán» (Am. IV, I), Amós les predice: «Yavé ha jurado por su santidad: Vendrán días sobre vosotras en que os levantarán con anzuelos, y a vuestra descendencia con arpones de pesca.» (IV, 2.) Los salmos esbozan el prin-

cipio de la lucha de clases, y el mismo espíritu inspirará «a los primeros grupos de cristianos y más tarde a las órdenes monásticas» (A. Causse, *op. cit.*). «En el fondo, no hay en los salmos más que un solo tema —dice Isidore Loeb—, que es la lucha del pobre contra el malvado, y su triunfo final gracias a la protección de Dios, que ama al uno y detesta al otro.» (*Littérature des pauvres dans la Bible.*) El pobre es *siempre* víctima de una injusticia. Se le llama el Humilde, el Santo, el Justo, el Piadoso. Es desgraciado, presa de todos los males; está enfermo, inválido, solo, abandonado, relegado a un valle de lágrimas, riega su pan con lágrimas, etc. Pero soporta su dolor, lo busca incluso, porque sabe que tales pruebas son *necesarias* para su salvación, que cuanto más humillado sea más triunfará, cuanto más sufra más verá un día sufrir a otros. En cuanto al malvado, es rico, y su riqueza *siempre* es culpable. Es feliz, construye ciudades, desempeña funciones sociales preeminentes, manda los ejércitos; pero en la misma proporción en que domina será un día *castigado.* «Tal es el ideal social del profetismo judío —dice Gérard Walter—: una especie de nivelación general que hará desaparecer toda distinción de clase y conducirá a la creación de una sociedad uniforme, de la que estará proscrito todo privilegio, cualquiera que sea. Este sentimiento igualitario, llevado a sus últimos límites, va unido al de la animosidad irreductible contra los ricos y los poderosos, que no serán admitidos en el futuro reino. La humanidad ideal de los tiempos que se anuncian comprenderá a todos los justos sin distinción de credo ni nacionalidad.» (*Les origines du communisme*, Payot, 1931.) El segundo libro de los *Oráculos sibilinos* pinta a la humanidad regenerada en una nueva Jerusalén bajo un régimen estrictamente comunista: «Y la tierra será común a todos, no habrá ya ni muros ni fronteras. Todos vivirán en común y la riqueza será inútil. Entonces ya no habrá ni pobres ni ricos, ni tiranos ni esclavos, ni grandes ni pequeños, ni reyes ni señores, sino que todos serán iguales.» (*Or. sib.* II, 320-326.)

A la vista de ello, se comprende mejor que en un primer momento el cristianismo les haya parecido a los antiguos una religión de esclavos y de *heimatlos*, vehículo de una especie de «contracultura», que sólo logra éxito entre insatisfechos, desclasados, envidiosos y revolucionarios *avant la lettre*: esclavos, artesanos, bataneros, cardadores, zapateros, mujeres solas, etc. Celso describe a las primeras comunidades cristianas como «un amasijo de gentes ignorantes y crédulas mujeres, reclutados entre la hez del pueblo», y sus adversarios apenas tratan de desengañarle en este punto. Lactancio predica la igualdad en las condiciones sociales: «No hay equidad allí donde no hay igualdad.» (*Inst.* VII, 2.) Bajo Heliogábalo, Calixto, obispo de Roma, recomienda a los conversos casarse con esclavas.[3]

Por eso no hay para el cristiano idea más odiosa que la de *patria:* ¿Cómo servir a la vez a la tierra de los padres y al Padre que está en los cielos? La salvación no depende del nacimiento, ni de la pertenencia a la ciudad, ni de la antigüedad de la estirpe, sino exclusivamente del

3. El propio Calixto (hacia 155-222) había sido esclavo. La Iglesia lo canonizó, así como a su adversario, el antipapa Hipólito, a pesar de que éste le había tratado de «anarquista» *(anomos)*.

respeto a los dogmas. A partir de entonces, basta con distinguir a los creyentes de los incrédulos, y cualquier otra frontera debe desaparecer. Pablo lo subraya con insistencia: «Ya no hay ni judío ni griego, ni hombre ni mujer...» Hermas, que gozó en Roma de gran autoridad, condena a los conversos a un perpetuo exilio: «Vosotros, los servidores de Dios, vivís en una tierra extraña. Vuestra ciudad está muy lejos de ésta.» (*Sim.* I, I.)

Tal disposición de espíritu explica la reacción romana. Celso, patriota preocupado por la salud del Estado, que presiente el debilitamiento del *Imperium* y la disminución del sentimiento cívico que el triunfo del igualitarismo cristiano podría provocar, comienza su *Discurso verdadero* con estas palabras: «Una nueva raza de hombres nacidos ayer, sin patria ni tradiciones, coligados contra todas las instituciones religiosas y civiles, perseguidos por la justicia, tachados de infamia por todos y que se glorían de esa común execración: eso son los cristianos. Facciosos que pretenden hacer rancho aparte y separarse de la sociedad común.» Y Tácito, que dice son detestados por sus «abominaciones» *(flagitia)*, los acusa del crimen de «odio al género humano». «Apenas reprimida —dice— esta execrable superstición volvía a desbordarse no sólo en Judea, cuna de la plaga, sino en la misma Roma, donde cuantos horrores e infamias existen afluyen de todas partes y hallan crédito...»

El *principio* imperial es en esta época instrumento de una *concepción del mundo* que se lleva a cabo en forma de un vasto *proyecto*. Gracias a él, la *pax romana* reina en un mundo ordenado. Lleno de admiración, exclama Horacio: «El buey vaga seguro por los campos que fecundan Ceres y la Abundancia, mientras los nautas surcan por todas partes los mares apacibles.» En Halicarnaso, una inscripción tripartita en honor de Augusto proclama: «Las ciudades florecen en medio del orden, la concordia y la riqueza.» Pero para los cristianos primitivos el Estado pagano es obra de Satán. El Imperio, supremo símbolo de una fuerza orgullosa, no es más que arrogancia digna de mofa. La armoniosa sociedad romana es declarada sin excepción *culpable*, pues su resistencia a las exigencias monoteístas, sus tradiciones, su modo de vida, son otras tantas ofensas a las leyes del socialismo celestial. Y como culpable, debe ser *castigada*; es decir, destruida. La literatura cristiana de los dos primeros siglos exhala, como una larga queja, su rosario de anatemas. Con febril impaciencia, los apóstoles predican la «hora de la venganza», «para que se cumplan todas las cosas que están escritas» (Lucas XXI, 22). Anuncian, como lo harán tras ellos los padres de la Iglesia, la inminencia del desquite, de la «gran noche», en que todo quedará patas arriba. La epístola de Santiago contiene una llamada a la lucha de clases: «¡Vamos ahora, ricos! Llorad y aullad por las miserias que os vendrán. Vuestras riquezas están podridas y vuestras ropas están comidas por la polilla.» (V, 1-2.) Santiago, que ha leído el *Libro de Enoc*, anuncia terribles torturas a ricos y paganos. Imagina el juicio final como un «toque a degüello», «una especie de inmenso matadero al que serán arrastradas por millares las personas acomodadas, bien gordas y lucidas y con todas sus riquezas encima, y el júbilo le invade al saborear la perspectiva de verlos ir uno a uno devolviendo lo mal adquirido antes de pasar a alimentar con su grasa la formidable carnicería que entrevé en sueños» (Gérard Walter, *op. cit.*). Sobre todo, acusa a los ricos de deicidio: «Condenasteis y ma-

tasteis al Justo.» (V, 6.) Esta tesis, que hace a Jesús la víctima, no de un pueblo, sino de una *clase*, no tardará en hacerse popular. Tertuliano escribe: «Los tiempos están maduros para que Roma acabe entre las llamas. Va a recibir el salario que sus obras han merecido» (*De la oración*, 5). El *Libro de Daniel*, escrito entre 167 y 165 antes de nuestra era, y el *Apocalipsis de san Juan* son las dos grandes fuentes en que bebe este santo furor. San Hipólito (hacia 170-235), en su *Comentario sobre Daniel*, sitúa el fin de Roma hacia el año 500 y lo atribuye al auge de las democracias: «Los dedos de los pies de la estatua del sueño de Nabucodonosor representan las democracias que se avecinan, y que se separarán unas de otras como los diez dedos de la estatua, en los que el hierro estará mezclado con arcilla.» Hacia 407, san Jerónimo, en otro *Comentario sobre Daniel*, define el fin del mundo como «el tiempo en que el reino de los romanos deberá ser destruido». Otros autores repiten tales profecías: Eusebio, Apolinar, Metodio de Olimpo... El ardor revolucionario contra Roma, «ciudad maldita», «nueva Babilonia», «gran ramera», no conoce límites. La urbe es el último avatar de Leviatán y Behemot.

En todos estos apocalipsis, misterios sibilinos y profecías de doble sentido, en toda esta trepidación mental, hipersensible a los «símbolos» y los «signos», en toda esta literatura salmódica, hallamos más imprecaciones de las que habrían hecho falta para calentar los espíritus, sacudir las imaginaciones e incluso armar manos todavía indecisas. Esto explican las acusaciones que, en el año 64, siguen al incendio de Roma.

El Deuteronomio mandaba a los servicios de Dios degollar a las poblaciones incrédulas e incendiar sus ciudades en honor de Yavé, y Jesús había repetido la imagen: «El que en mí no permanece, será echado fuera como sarmiento que se seca, y lo recogen y lo echan al fuego y arde.» (Juan XV, 6.) Y, en efecto, desde Roma hasta las hogueras de la Inquisición, es mucho lo que va a arder. La sagrada piromanía se ejercitará sin descanso. «Esta idea (que el mundo de los impíos será destruido por el fuego) —dice Bouché-Leclercq— la habían recibido los cristianos de los videntes judíos, de aquellos profetas y sibilistas que invocaban tan pronto al rayo como a la tea, al hierro como al fuego sobre las ciudades y los pueblos enemigos de Israel. Jamás la imaginación ha quemado tanto como en las profecías de Isaías y de Ezequiel, la más rica colección de anatemas que haya dado nunca la literatura religiosa.» «En esta opinión de un incendio general —añade Gibbon— la fe de los cristianos venía a coincidir con la tradición oriental (...). El cristiano, que basaba su creencia no tanto en los falaces argumentos de la razón como en la autoridad de la tradición y en la interpretación de la Escritura, esperaba con terror y confianza el acontecimiento, estaba seguro de su inminencia ineluctable; y como esta idea solemne ocupaba permanentemente su espíritu, consideraba cuantos desastres subrevenían en el Imperio como otros tantos síntomas infalibles de la agonía del mundo.»

* * *

Esta certidumbre, la de que *era necesario* que el Imperio se derrumbase para que llegase el Reino, explica los encontrados sentimientos de los primeros cristianos frente a los bárbaros. Es indudable que, en un

primer momento, se sintieron tan amenazados como los romanos. Ambrosio, obispo de Milán, distingue entre los «enemigos exteriores» *(hostes extranei)* y lo interiores (*hostes domestici*). Para él, era a los godos a quien Ezequiel se refería al hablar del pueblo de Magog. Pero, en una segunda etapa, esos mismos bárbaros, que no tardarían en ser evagenlizados, se convirtieron en auxiliares de la justicia divina. Los cristianos no podían admitir que su suerte estuviese ligada a la de una «Babilonia de impudicia». Por eso, el *Carmen de Providentia* o los *Commonitorium* de Orencio apenas se interesan más que por los «enemigos interiores». En el siglo III, en su *Carmen apologeticum*, un autor cristiano, Comodiano, habla de los germanos (más precisamente de los godos) como «ejecutores de los designios de Dios». En el siglo siguiente, Orosio afirma a su vez que las invasiones de los bárbaros son «juicio de Dios» que sobrevienen «en castigo de las culpas de los romanos» *(poenaliter accidisse)*. Es el equivalente de las «plagas» de que se había servido Moisés para culpar al faraón.

El 24 de agosto del año 410, Alarico, rey de los visigodos, tras asediar Roma durante varias semanas, penetra de noche en la ciudad por la *porta Salaria*. Es una patricia conversa, Proba Faltonia, de la familia de los Anicios, la que, tras enviar a sus esclavos a ocupar la puerta, la hace entregar al enemigo. Los visigodos son cristianos y la solidaridad espiritual e ideológica ha dado sus frutos. Los Anicios, de los que Amiano Marcelino (XVI, 8) dice que tenían fama de insaciables, eran conocidos como fanáticos del partido católico. El saco de Roma que siguió fue descrito por los autores cristianos con amables trazos. Se alabó la «clemencia» de Alarico. «¿Es que los vencidos eran culpables?», preguntará Georges Sorel. Del jefe visigodo, dice san Agustín que fue el enviado de Dios y el vengador del cristanismo. Orosio cuenta que sólo murió un senador, y además por su culpa («no se había dado a conocer»); que a los cristianos les bastaba hacer el signo de la cruz para ser respetados, etc. «Tan atrevidas mentiras —dice Augustin Thierry— fueron admitidas más tarde como hechos indiscutibles.» *(Alarico.)*

Hacia el año 442, es Quodvulteus, obispo de Cartago, quien pretende que los estragos de los vándalos son pura justicia. En uno de sus sermones, se esfuerza por consolar a un fiel que se ha quejado de las devastaciones: «Sí, me dices que el bárbaro te lo ha quitado todo... Veo, comprendo, medito: a ti, que vivías en el mar, un pez más grande te ha devorado. Espera un poco: vendrá un pez aún mayor que devorará al que devora, despojará al que despoja, tomará al que toma (...). Esta plaga que hoy padecemos no durará siempre: en verdad, está en manos del Todopoderoso.» Por último, a fines del siglo V, Salviano de Marsella afirma que «los romanos han sufrido sus penas por el justo juicio de Dios».

En el siglo II, la Ciudad se había visto invadida por cultos extranjeros. Se había alzado en el Palatino un templo a la Gran Madre, en el que oficiaban *fanatici*. El contagio moral hizo lo demás. «Por la brecha abierta en la barrera que cierra el horizonte de la vida terrestre iban a penetrar toda clase de quimeras y supersticiones, salidas del inagotable depósito de la imaginación oriental.» (Bouché-Leclercq.) Fueron las *baccanalia*, los ritos con misterios, el culto isiaco, el de Mitra, y por último el cristianismo. Sobre las tumbas se leía cada vez con mayor frecuencia la men-

ción: «El último de su familia.» La estirpe de Pompeyo había desaparecido en el siglo II, como la de Augusto y la de Mecenas. Roma no estaba ya en Roma; en el Tíber iban a desembocar todos los ríos de Oriente. Sólo mucho más tarde, en el Renacimiento, observará Petrarca (1304-1374) que la «época negra» *(tenebrae)* de la historia romana había coincidido con la era de Teodosio y Constantino; mientras que en el norte de Europa, a comienzos del siglo XVI, Erasmo (hacia 1469-1536) afirmaba, aunque se decía «miliciano de Cristo», que los verdaderos bárbaros de los tiempos antiguos, los «auténticos godos», habían sido los monjes y escoliastas de la Edad Media.

* * *

En su ensayo sobre *El fin del mundo antiguo (op. cit.)*, Santo Mazzarino recuerda con toda justicia que, hasta época reciente, la cultura del Bajo Imperio nos ha parecido siempre «*cualitativamente* inferior a la de las épocas de grandes civilizaciones que la han precedido». Pero hoy, dice, ya no ocurre igual: «Todas las voces del mundo romano "decadente", entre los siglos III y VI, se nos han hecho accesibles.» A la inversa, «del decadentismo, el expresionismo y otras categorías modernas de la crítica literaria o artística podemos decir que son otros tantos caminos para conocer el mundo del Bajo Imperio (...). El parentesco entre nuestra época y ese mundo es un hecho en el que todos pueden estar de acuerdo». Y pregunta por último: «Esta revaloración de la poesía y el arte del Bajo Imperio, ¿hasta qué punto podemos extenderla a las manifestaciones de orden social y político?» Curiosamente, Mazzarino, para quien vivimos probablemente en el mejor de los mundos posibles, extrae de esta observación la moraleja de que la idea de decadencia es ilusoria. En ningún momento llega a pensar que, si el Bajo Imperio parece hoy más digno de aprecio a nuestros contemporáneos, es porque encuentran en él estigmas que les son familiares, porque el período actual remite como ningún otro a la imagen de las *tenebrae* de que hablaba Erasmo, y es esta semejanza la que nos ha puesto en condiciones de apreciar lo que generaciones anteriores, de mejor salud, no *podían ver.*

En efecto, el estudio de las condiciones en que murió el Imperio romano no tiene sólo un interés histórico y abstracto. El parentesco entre ambas coyunturas, el paralelo que tan a menudo se traza entre aquellas condiciones y las que hoy prevalecen, lo hace profundamente *actual.* Por lo demás, son muchos los que admiten, con Louis Rougier, que «la ideología revolucionaria, el socialismo, la dictadura del proletariado, se derivan del pauperismo de los profetas de Israel. En la crítica de los abusos del antiguo régimen por los oradores de la Revolución, en el proceso al régimen capitalista por los comunistas de nuestros días, resuena el eco de las furibundas diatribas de Amós y Oseas contra la marcha de un mundo en el que la insolencia del rico oprime al justo y desuella al pobre; como resuenan también los ásperos vituperios de la literatura apocalíptica judía y cristiana contra la Roma imperial» *(op. cit.).*

A un Celso no le sería difícil identificar todavía hoy a «una nueva raza de hombres, nacidos ayer, sin patria ni tradiciones..., coligados

contra todas las instituciones..., perseguidos por la justicia..., facciosos que pretenden hacer rancho aparte... y se glorían de la común execración». Otra vez, en el mundo occidental, unos *fanatici*, que a veces viven en «comunidad», verdaderos apátridas, hostiles a toda estructura ordenada, a toda ciencia, a toda jerarquía o frontera, a toda selección, se separan del mundo y denuncian a la «Babilonia» de los tiempos modernos. Al modo como las primeras comunidades cristianas proclamaban la abolición de todas las categorías naturales en beneficio exclusivo de la *ecclesia* de los creyentes, hoy se extiende un neocristianismo que anuncia el inminente advenimiento de una nueva parusía, de un mundo igualitario *unificado* por la superación de las «viejas querellas», la socialización del *Amor* y la huida hacia adelante en la demonía de lo «social». El 30 de diciembre de 1973, el hermano Roger Schutz, prior de Taizé, declaraba: «Por encima de todo, tiene que haber Amor, porque el Amor es quien nos da unidad.» El cristianismo antiguo rechazaba el mundo. La Iglesia de la época clásica distinguía el orden de lo alto del de aquí abajo. El neocristianismo, trasladando audazmente sus esperanzas seculares del cielo a la tierra, laiciza su teodicea. Ya no celebra las nupcias solemnes de los conversos con el Esposo místico, sino los desposorios de Cristo y la humanidad por intercesión del Espíritu universal del socialismo. También él rechaza el mundo, pero sólo el *actual*, afirmando que puede ser «cambiado», que *debe* sucederle *otro* y que la unión mesiánica de los «desfavorecidos» puede, mediante su inteligente intervención, *realizar* aquí abajo el viejo sueño de los profetas de la Biblia: detener la historia y hacer que desaparezcan injusticias, desigualdades y tensiones: «Hoy más que nunca, el *espíritu griego*, convertido en *espíritu científico*, y el *espíritu mesiánico*, transformado en *espíritu revolucionario*, se oponen de modo irreductible. La existencia de unos sectarios y fanáticos en frío a quienes la participación subjetiva en un cuerpo de verdades reveladas, en una *gnosis*, da, a sus propios ojos, derechos sobre todo y sobre todos, derecho a hacerlo todo y permitírselo todo, persiste en plantear una *cuestión de vida o muerte* a una sociedad que está al borde, no ya de la guerra de religión, sino de una forma cercana a esa plaga histórica: la guerra de civilización.» (Jules Monnerot, *Sociologie de la révolution*, Fayard, 1969.)

Ciertos críticos repiten contra la civilización y la cultura europeas las palabras de Orosio y Tertuliano contra Roma: los reveses que hoy sufren son el *castigo* por sus culpas pasadas. *Paga* por su «orgullo», su riqueza, su poder, sus conquistas. Los bárbaros que van a saquearla le harán *expiar* los sufrimientos del Tercer Mundo, la ambición impotente y la humillación de los mal dotados. Sobre sus ruinas se edificará la Jerusalén de los nuevos tiempos. Entonces veremos desaparecer «el velo de luto que velaba a todos los pueblos, el sudario que cubría todas las naciones» (Isaías XXV, 7). Volvemos a tropezarnos con la misma interpretación *moralizante* de la historia. Pero ni la historia ni el mundo están *gobernados* por una moral. El mundo es mudo: gravita en silencio. En su ensayo sobre *La cuestión judía*, afirmaba Marx que sólo el comunismo podría «realizar de manera profana el fondo humano del cristianismo», señalando así las «insuficiencias revolucionarias» de la doctrina cristiana («religión de los esclavos, pero no revolución de los esclavos») y las afinidades entre ambos sistemas proféticos, el espiritual y el terrestre. Roger

Garaudy explicita estas palabras recordando que el cristianismo fue «un elemento disgregador del poder romano». Y añade: «La hostilidad al culto imperial, la negativa a participar en él y, más aún, la prohibición a los cristianos de servir militarmente al Imperio en una época en que el reclutamiento se hacía cada vez más difícil y en que el número de cristianos aumentaba de día en día, prohibición que subsistió hasta el siglo IV, tenía un claro significado revolucionario. Por lo demás, hay en el personaje de Cristo, magnificado por la imaginación colectiva de los primeros cristianos, y heredero de numerosos mesías semejantes al "Señor de justicia" esenio, un innegable aspecto revolucionario.» (*Marxisme du XXe siècle*, La Palatine, 1966.) Engels, que nos recuerda que, «como todos los grandes movimientos revolucionarios, el cristianismo fue obra de las masas populares», notó también el parentesco entre ambas doctrinas: la misma certidumbre mesiánica, la misma esperanza escatológica, la misma concepción de la verdad (bien percibida por O. Tillich), etc. En el cristianismo primitivo, ve «una fase totalmente nueva de la evolución religiosa, llamada a convertirse en uno de los elementos más revolucionarios de la historia del espíritu humano» («Contribution à l'histoire du christianisme primitif», en Marx y Engels, *Sur la religion*, selección de textos, Ed. Sociales, 1960). Y es que a sus ojos, el cristianismo es el *non plus ultra* de la religión, la «consumación» (en el sentido de la *Aufhebung*) de cuantas religiones le precedieron. Convertido en la «primera religión universal posible» (Engels, *Bruno Bauer y el cristianismo primitivo*), es también, por la fuerza de las cosas, la última: todo término marca una cesura, que implica *otro* comienzo. Tras el cristianismo, suponiendo que haya un «después», no puede venir ya otra cosa que su *superación.*

Joseph de Maistre ha dicho: «El Evangelio fuera de la Iglesia es un veneno», y el padre Daniélou: «Si separamos el Evangelio de la Iglesia, pierde los estribos.» Estas palabras cobran todo su sentido hoy, cuando la Iglesia, nuevo catoblepas,[4] parece querer dar por abolida su *historia* para volver a sus orígenes. A lo largo de dos milenios se habían implantado en el seno de la Iglesia unas estructuras de orden que, a la vez que la adaptaban a la mentalidad *europea*, permitían poner en forma, *razonar*, el peligroso mensaje evangélico. Suavizado el «veneno», los fieles se habían mitridatizado. Hoy, el neocristianismo quiere poner esos dos milenios entre paréntesis, para volver a las *fuentes* de una religión verdaderamente universal y dar mayor impacto a su mensaje. De modo que, si es cierto que vivimos el «fin» de la Iglesia (no, seguramente, el del Evangelio), ese *fin* adopta la forma del regreso a un *comienzo.* El Evangelio (la pastoral) se separa cada vez más de la Iglesia (la dogmática). Pero se trata de una simple *repetición*: se tiende a hacer volver a los católicos a las condiciones «revolucionarias» en y por las que fue creado el cristianismo primitivo. De ahí el interés de la ojeada histórica que, mostrándonos lo que ocurrió, nos dice al mismo tiempo lo que nos espera.

(Febrero de 1977)

4. Animal del que habla Plinio el Viejo, de aspecto tardo y estúpido y que mataba con la mirada. (*N. del t.*)

El 26 de diciembre de 1977, *Le Nouvel Observateur* titulaba en primera página: «Abraham, el hombre del año.» Bernard-Henri Lévy ha tomado el tren en marcha. Su último libro dedica muchas páginas a Abraham, Moisés, Jacob y demás, con una tesis de gran simplicidad, construida sobre una afirmación única: el totalitarismo nace de la erosión del monoteísmo. Para luchar contra el totalitarismo bastaría, pues, volver a la Ley. El monoteísmo sería el eterno *no*, el recurso absoluto, el principio de toda *resistencia*. Y a eso lo llama *Le testament de Dieu* (Grasset, 1979). Perdonen la brevedad. Lévy, nuevo Moisés, ha tomado a Yavé en taquigrafía.

A partir de ahí empieza el pim-pam-pum. Frente al monoteísmo están los «ídolos». Ídolo es todo aquello que, en Europa, no se deriva —o lo hace de modo insuficiente— del judeocristianismo. Ya tenemos una vez más a Europa en el banquillo. Una parte del libro se titula «Atenas o Jerusalén», porque resulta que hay que elegir entre las dos. Henos así transportados a la época en que los sacerdotes monoteístas arrasaban las columnas de los templos, mutilaban las estatuas, martirizaban a Hipatia, se negaban a servir al emperador y abrían las puertas de Roma a los bárbaros. «Antifascismo» consecuente, todo ello, para B.-H. Lévy, cuya opinión se resume en una frase: «Olvidar Atenas.»

Olvidemos, pues, Atenas. Tachemos el milagro griego por su falta de conformidad con el decálogo. El teatro de Esquilo es una «comedia inhumana». La ciudad griega, como todos saben, un modelo de «totalitarismo». Olvidemos a Aristóteles, a los presocráticos, a los trágicos. Olvidemos también a Séneca y a Marco Aurelio, esos «marxistas» *avant la lettre*. Olvidemos la antigüedad, el espíritu antiguo, cualquier espíritu. Y olvidemos también cuanto vino después: las canciones de gesta y el teatro clásico, que preconizan virtudes muy poco «noáquicas»; el Renacimiento, que se remite a las antiguas escuelas; los filósofos del siglo XVIII; Voltaire, ese apóstol de la intolerancia, y los románticos, antepasados del nazismo. Olvidemos la política y el Estado y la historia. Y al pueblo, al que Lévy llama siempre «plebe». Y los ideales, que no se sabe nunca adónde pueden conducirnos («mi ideal del Estado es el Estado sin ideal»). Y la felicidad, esa «idea totalitaria» (la prueba es que, cuando Saint-Just habla de la felicidad, ¡«en lo que está pensando es en el ideal del ciudadano griego»!). Suprimidos también Stendhal, Dostoievski, e incluso Bertold Brecht, que muy bien pudiera ser un antisemita «en estado latente» (muy práctico ese «estado latente» para montar juicios de intenciones). Suprimidas la ciencia y la técnica. Suprimidas, en beneficio de la Torá, las naciones y patrias como «país natal». Decididamente, no hay quien detenga a un profeta.

¿Para qué seguir? Hemos de meternos en la cabeza que el pasado europeo, *específicamente* europeo, es monstruoso. En cambio, se nos recomienda con calor el retorno a Ur, la de Caldea. Lévy tiene la exclusiva de las raíces y eso le permite hacer tabla rasa del pasado. ¿Qué

quedará tras el paso del vándalo? Nada. El grado cero, la regresión absoluta; el desierto, único paisaje sin riesgos (ya decía Renan que «el desierto es monoteísta»). Y también, sin duda, el libro más sectario del año, sazonado con el constante recurso a los viejos procedimientos terroristas. ¿No os gusta el totalitarismo? Entonces, haceos monoteístas. La oferta es clara: o aceptas mi dios único o te visto de guardián de campo de concentración. En una palabra: para no ser «fascista» hay que apuntarse al «noaquismo», ese monoteísmo para neófitos, a base de teología negativa (*no* blasfemar, *no* adorar a los «ídolos»), destinado a neutralizar al «pagano». En el libro de B.-H. Lévy resulta imposible escapar a ese dilema, si no es por el camino de la carcajada. Pero Lévy no se ríe. En eso se parece a su dios.

Todo esto no es nuevo. En 1852, cuando el abate Gaume denunció el «paganismo en la educación» con tal ardor que hubo de ser llamado al orden por monseñor Dupanloup, obispo de Orleáns, citó en su descargo al Talmud: «Maldito sea el hombre que hace aprender a su hijo la ciencia de los griegos.» Más recientemente encontrábamos en los filósofos de la escuela de Francfort el mismo miedo pánico a la razón de Estado que ya manifestaba el profetismo bíblico, el mismo «sueño de lo incondicionado» (Ernest Bloch), la misma esperanza mesiánica en el advenimiento de un «reino» igualitario en el que «todo el que se alza será abatido» (Isaías II, 12), el mismo deseo de «no pertenecer» (*nicht mitzumachen*, decía Horkheimer), la misma condena de la «audacia» en que incurren los hombres cuando exclaman: «¡Hagámonos famosos!» (*na'assé lanou chëm*, Gén. XI, 4). B.-H. Lévy no desaprobaría probablemente estas palabras con las que concluye el ensayo que Ernst Bloch consagró a Thomas Münzer (Julliard, 1964): «Hemos vivido ya demasiada historia del mundo, hemos conocido demasiadas formas, ciudades, obras, fantasmagorías y obstáculos hijos de la cultura.»

Como a un Horkheimer, un Ernst Bloch, un Lévinas o un René Girard, a B.-H. Lévy le parece que cuanta menos «audacia», menos ideales, menos política, menos poder, menos Estado, mejor. Cuanta menos *historia*, mejor. Lo que aguarda es la *consumación* de la historia, el fin de toda adversidad (esa «adversidad» a la que corresponde la *Gegenständlichkeit* hegeliana), la afirmación definitiva de la identidad de sujeto y objeto, una justicia desencarnada, la paz universal, la desaparición de las fronteras. El nacimiento de una sociedad *homogénea*, en la que «el lobo vivirá con el cordero y la pantera dormirá junto al cabrito» (Isaías, XI, 6).

Lo malo de esta tesis es que no sólo es falsa, sino tan contraria a la realidad que bordea la mistificación.

En el «paganismo», los dioses están hechos a imagen del hombre. Su diversidad es la proyección idealizada, armoniosa, de la variedad de los hombres, el reconocimiento y *consagración* de esta diversidad. Los pueblos son diferentes, los dioses también, y no se excluyen unos a otros. Hasta hubo, en Atenas o en Roma, un altar «al dios desconocido». El politeísmo exalta la forma, la belleza, y sus frutos son el arte, la libre reflexión, la tolerancia. La misma idea de libertad es invención europea. En Roma, la forma jurídica es hermana gemela de la libertad. Los griegos se definían ante todo como hombres libres. Y el patriotismo nace de esta idea nueva: al defender la ciudad, se defiende un bien común, una común

libertad. «Libres en nuestra vida pública, no escrutamos con suspicacia la conducta privada de nuestros conciudadanos —dice Tucídides en el discurso que pone en boca de Pericles—, no les reprochamos el vivir a su guisa; pero somos respetuosos con el orden público: obedecemos a nuestros magistrados y a nuestras leyes, sobre todo a aquellas que, por no estar escritas, tienen por objeto la protección de los débiles.» A esto llama B.-H. Lévy «totalitarismo».

El monoteísmo es cosa muy distinta. Implica la devaluación del Otro en beneficio del totalmente Otro (el *ganz andere* de que habla Rudolf Otto). La humanidad ha *caído*, ha *entrado en la historia* a causa de su «atrevimiento». En la Biblia, esta «osadía» es condenada a cada paso como ofensiva para Yavé. Donde el politeísmo instituye una diversidad funcional en las relaciones, el monoteísmo consagra el carácter *único* de la relación entre el Creador y su criatura. Todo el Antiguo Testamento milita bajo la enseña de lo Único, de la reducción de la diversidad. El monoteísmo plantea como principio el exclusivismo de un dios con respecto a los otros, de una verdad que rechaza todas las demás opiniones como errores absolutos. La negación de la «idolatría», la tradición del templo vacío, típica del desierto, no es otra cosa que esa devaluación de la diversidad.

Por último, el monoteísmo justifica *moralmente* la eliminación del Otro. «Destruiréis todos los lugares donde las naciones a las que vais a desposeer han dado culto a sus dioses... Demoleréis sus altares, romperéis sus estelas..., quemaréis las imágenes talladas de sus dioses.» (Deut. XII, 2-3.) Y es que «Yavé es un Dios celoso que castiga la iniquidad del padre en los hijos hasta la tercera y cuarta generación». (Éxodo XX, 5.) En la Biblia, el adversario es unas veces «pasado al filo de la espada» (Josué VI, 21), otras «exterminado» (Isaías XIV, 30). «Si alguno no obedeciera al sacerdote que sirve a Yavé, morirá.» (Deut. XVII, 12.) ¿A esto llama B.-H. Lévy un buen remedio contra el totalitarismo? Cierto que en la Biblia hay otras cosas, páginas admirables, pero no por eso hemos de negar la evidencia. Ningún texto del «paganismo» contiene pasajes o prescripciones morales que den a entender que la matanza puede estar *moralmente* justificada, y creen así las condiciones para el desarrollo de esa *buena conciencia* que, puesta al servicio de la represión, la hace aún más implacable.

«La intolerancia y el fanatismo característicos de los profetas y los misioneros de los tres monoteísmos —dice Mircea Eliade— tienen su modelo y justificación en el ejemplo de Yavé.» (*Histoire des croyances et des idées religieuses*, vol. 1, Payot.) «La sociedad pagana —escribe Louis Rougier— ignoraba la intolerancia religiosa, porque las religiones antiguas, con exclusión del judaísmo, y más tarde del cristianismo, eran politeístas. Por principio, toda religión politeísta es tolerante, dado que, al postular la existencia de un gran número de dioses, admite la legitimidad de sus diversos cultos (...). La intolerancia religiosa fue sobre todo cosa de las sociedades monoteístas, que no admiten más dioses que el suyo, y tienden a fundir el poder civil y político con el religioso en manos de una casta sacerdotal.» (*La génie de l'Occident*, Laffont, 1969.)

Que los totalitarismos modernos representan otras tantas trasposiciones políticas profanas del monoteísmo religioso es cosa cien veces demos-

trada. El propio Carlos Marx —cuyo «paganismo» denuncia Lévy, tomando a sus lectores por imbéciles— escribe que el comunismo está llamado a «realizar de manera profana el fondo humano del cristianismo». Y es Erich Fromm quien, al describir la sociedad sin clases como un avatar de la idea mesiánica, observa que «el concepto hegeliano-marxista de *alienación* aparece por vez primera en el concepto bíblico de idolatría» (*Vous serez comme des dieux*, Complexe, Bruselas, 1975).

El libro de B.-H. Lévy, más bien confuso y bastante aburrido, tremendamente invertebrado, salpicado de errores históricos en la mayor parte de sus páginas, tiene no obstante un valor de *síntoma*. En efecto, es uno de los signos que nos permiten comprobar una radical evolución en el carácter del debate ideológico contemporáneo. Los que apenas ayer discutíamos sobre las instituciones, el poder, el fascismo, el marxismo, nos vemos de pronto haciéndolo sobre el monoteísmo y el politeísmo, con el convencimiento, por ambas partes, de que se trata de algo verdaderamente esencial. El hecho es nuevo, y no conviene subestimarlo. Cuando Lévy describe, por ejemplo: «¿Atenas o Jerusalén? El dilema está ahí, monumental, insoslayable», tiene al menos el mérito de clarificar el debate. Digamos también que nos lleva exactamente al terreno en el que otras corrientes de pensamiento —precisamente la que él ataca— querían también ver entablado ese debate. Por lo demás, ya hace tiempo que el tema estaba en el aire, y no es casual que, tanto a la derecha como a la izquierda, pero rebasando las familias politicoideológicas tradicionales, veamos hoy multiplicarse las tomas de postura y configurarse alianzas inesperadas.

En la estela de Lévy vemos a Julia Kristeva preguntarse gravemente, en la revista *Art Press International* (marzo de 1979), por el profundo sentido de cierto feminismo. Su opinión es que el MLF —terrible revelación— está más bien en contra del patriarcado. Pero el patriarcado es la Biblia, y la Biblia es monoteísmo. ¿Desgarrador dilema? Nada de eso. Sin pensarlo dos veces, la Kristeva se decide por las Escrituras frente a una reivindicación femenina que huele a naturalismo «fascistizante». Se vuelve al desierto, bajo la tienda. Habrá que comprarle un *shador*.

Enfrente tenemos a David L. Miller, profesor de historia de las religiones en la universidad norteamericana de Siracusa. También él ha hecho su elección, pero a la inversa. Denunciando en el fascismo «la peor forma de monoteísmo», recusando la *Gleichschaltung* monoteísta, se pronuncia en favor de un «nuevo politeísmo». La aparición de una nueva sensibilidad religiosa de tipo *polifónico* le parece ligada al debilitamiento general del pensamiento *monocéntrico*. La erosión del monoteísmo, dice, entra al fin y al cabo en la lógica del fin del antropocentrismo, del heliocentrismo, del monogenismo, del etnocentrismo. H. Richard Niebuhr (*Radical Monotheism and Western Culture*, 1943) definía a los dioses como «centros de valor». Ahora bien, el mundo actual es policéntrico, polisémico, multiforme, polimorfo. Es el mundo del renacimiento de las identidades colectivas y la afirmación del pluralismo. «Los múltiples esquemas del politeísmo —dice Miller— permiten, en un universo pluralista, una gran libertad de movimientos. Otorgan la posibilidad liberadora de afirmar la pluralidad radical del yo, hasta ahora rara vez alcanzada debido al sentimiento de culpabilidad anejo a las insidiosas

consecuencias de la unilateralidad monoteísta.» (*Le Nouveau Polythéisme. Renaissance des dieux et des déesses*, Imago, 1979.)

Miller no duda en proponer «remitologizar el pensamiento occidental no para abandonar la lógica y la razón, sino para descubrir posibles historias vitalizadoras ocultas bajo nuestras ideas y en lo más profundo de nuestros razonamientos». No se trata ni de recrear culturas extrañas ni de constituir sectas absurdas, sino más bien, como ya había intentado hacer Heidegger, de volver a integrar el tiempo en el Ser, de hacer de modo que el Ser sea siempre comprendido en relación con una presencia en este mundo, con un ser-ahí, un existir *(Dasein)*. Es preciso, dice también Miller, desinsertar el pensamiento del *logos* y volverlo a acercar al *mythos*, «a fin de que las abstracciones se carguen de un sustrato *estético*, y las ideas vuelvan a revestirse de pasión».

En *Le Stade du respir* (Minuit, 1978), un joven filósofo francés, Jean-Louis Tristani, opone, al sistema invariante de la Torá monoteísta, la *lex* latina y el *nomos* griego, que, de antemano, admiten la pluralidad de las normas, y apela también al politeísmo como fuente de toda libertad: «Podemos plantear como hipótesis que en la pareja Torá/*nomos* encontramos la oposición que permitiría, en una primera etapa, ordenar las diferentes culturas a lo largo de un eje que va de la servidumbre a la libertad. La religión mosaica constituiría en cierto modo el grado cero de la libertad, mientras que el *nomos* griego hace llegar al concepto las condiciones de formación de tal sistema.»

Un hecho significativo es que tanto Jean-Louis Tristani como David L. Miller citan, como punto de partida de su reflexión, el mismo aforismo de Nietzsche («La mayor utilidad del politeísmo», en *El gay saber*): «Un dios no suponía la negación de otro ni la blasfemia contra él. Por vez primera eran tenidos en cuenta los derechos individuales. La libertad que se reconocía a un dios frente a los otros acababa el hombre por concedérsela a sí mismo. El monoteísmo ha sido tal vez el mayor peligro de la humanidad hasta nuestros días.»

En realidad, hace ya mucho tiempo que el monoteísmo no es interpretado como la «continuación» o la «coronación» del politeísmo. Y es que, más allá de la dualidad de lo Uno y lo Múltiple, uno y otro implican sistemas de valores diferentes. «El politeísmo es un concepto cualitativo, no cuantitativo», subraya Paul Tillich (*Théologie Systématique*, Planète, 1969). El dios del monoteísmo es mortal. Muere cuando dejamos de creer en él. Pero los dioses y diosas del «paganismo» son inmortales, porque lo que representan no muere nunca; cuando más, se adormece. A despecho de las contorsiones intelectuales de los *nabis* de *drugstore*, hay múltiples razones para pensar que en las más diferentes familias de pensamiento va a dejarse sentir cada vez con mayor frecuencia el deseo de restituir a la melodía del mundo su dimensión *polifónica*. Por mucho que B.-H. Lévy siga, no sin razón, llamándose de «izquierda» —no hay más remedio que luchar por seguir estando junto a los que tienen el altavoz por el mango—, esa izquierda suya acabará por encontrarse al lado de la extrema derecha reaccionaria (regocijante espectáculo). A la inversa, corrientes hoy separadas se encontrarán cualquier día unidas... frente a ellos. Cada cual va a poder elegir su campo.

(Abril de 1979)

5

¿NOVEDADES?

Los «nuevos» filósofos

Podríamos disertar largo y tendido sobre la noción de *poder*, ante todo por tratarse de un término ambiguo —designa tanto la esencia de la autoridad como la propia autoridad y las instituciones o estructuras que la encarnan—, y además porque tal disertación constituye uno de los fundamentos de todo estudio politológico: no hay teoría social ni análisis de sistemas y gobiernos sin una definición y una teoría del poder. Pero aquí se impone ser breve. Digámoslo, pues, de una vez: el poder debe ser defendido.

Digo bien: *el* poder. Aún no hace tanto tiempo que lo esencial del debate político e ideológico enfrentaba a los partidarios de esta o aquella forma de poder. Ahora ha surgido una nueva categoría de interpelantes: los enemigos de *todo* poder.

El ataque contra *el* poder no es cosa de un solo sector de opinión. Ligado íntimamente a la crítica de la noción de *Estado* (visto y considerado como el poder supremo), emana tanto de una importante fracción del *gauchisme* (que sueña con la destrucción inmediata de toda forma de «dominio») como de las fuerzas más tradicionales del comunismo (que admiten el recurso al uso del poder, pero se fijan como objetivo a largo plazo un «marchitamiento» del Estado correlativo al advenimiento de una sociedad sin clases, e incluso de grupos de carácter «federalista», «ultrarregionalista» o *völkisch* (que subrayan con toda razón la necesidad de que el poder tenga un arraigo popular, pero, por una reacción exagerada contra los partidarios de un Estado «elitista» y un jacobinismo burgués, acaban muchas veces por negar la necesidad de la soberanía y de una autoridad centralizada).

Tomaré aquí el ejemplo de los que han sido llamados, probablemente por antífrasis, «nuevos filósofos». Aparte el redescubrimiento de algunas verdades primarias («también el marxismo es una policía»), los humos universitarios, la jerga presuntuosa y la campaña de publicidad bien orquestada, su discurso se compone de unas cuantas afirmaciones

muy simples articuladas en tres tiempos: 1.º El poder es el Mal. 2.º No es posible escapar al poder. 3.º El Mal está en todas partes. Lo que en palabras más sencillas significa que el mundo es detestable porque el *poder* resurge en él a cada paso.

* * *

Es pura evidencia que en la historia no encontramos ejemplos de sociedades sin organización, sin leyes, sin autoridad y, por consiguiente, sin poder, sin «dominio». Dado que la diversidad constitutiva de los hombres determina la de sus aspiraciones, a la vez que el reparto desigual de sus competencias, no hay sociedad humana que pueda pasarse sin una autoridad. Todas comprenden necesariamente jerarquías, gobernantes y gobernados, «sujetos» y «objetos» (bien entendido que en una estructura social compleja todo el mundo puede ser a la vez *sujeto* y *objeto*, en la medida en que las jerarquías se interpenetran y entrecruzan).

Por lo demás, el problema del *poder histórico y/o político*, cuya acción con respecto a una determinada situación consiste en transformarla, suprimiendo en ella ciertas «relaciones» y creando otras, no es nunca, aunque llevado a un grado superior, más que el mismo problema del *poder cotidiano* que se le presenta a todo hombre situado ante una elección y que hace uso de su libre arbitrio. Como recuerda Jules Monnerot en *L'Antiprovidence*, primer tomo de su tratado sobre la *Intelligence de la politique* (Gauthier-Villars, 1977), la estructura del «suceso» y la del hecho histórico son en esencia iguales; sólo varía el efecto —desdeñable o considerable— de la acción emprendida, y, en consecuencia, la distancia que separa el fin buscado del efecto obtenido (lo que Monnerot llama efecto *heterotélico*).

El poder aparece, pues, como algo inextirpable. La idea de una «naturaleza» anterior a la aparición de las sociedades humanas, pero que sigue siendo contemporánea del hombre, y en la que no existía ninguna clase de poder, no resiste el examen. El propio Bernard-Henry Lévy (*La barbarie à visage humain*, Grasset, 1977) ha de reconocerlo, aun sintiéndolo mucho.

Sí, lo siente. Y aquí es donde nos encontramos con el corazón del problema. Porque si el poder está en todas partes, si no hay modo de escapar a él, si ninguna sociedad ha podido nunca pasarse sin él, podría muy bien ocurrir que el poder tuviese cierto carácter *positivo* y que su permanencia, su inevitabilidad, tendiese a demostrar que hay motivos para aceptarlo, por lo mismo que es preciso aceptar (y querer) cuanto *es*, en vez de recusarlo en nombre de *lo que debería ser*. Ahora bien, los «nuevos filósofos» (B.-H. Lévy, Andre Glucksmann, Jambet y Lardreau, etc.) proceden exactamente a la *inversa*. Del hecho de que el poder forme parte de toda vida en sociedad no deducen que pueda ser algo bueno, sino que *toda* vida social es mala. Respondiendo a quienes creen que el hombre se *ha hecho* malo por haber pasado de un supuesto «estado de naturaleza» a un estado social, B.-H. Lévy comprueba que «ese estado de naturaleza» no ha existido nunca, pero sólo para llegar a la conclusión de

que el mundo es *eternamente malo*. Escribe: «El Príncipe es el otro nombre del Mundo. El Señor es la metáfora de la Realidad. No hay ontología que no sea una Política.» Por hostilidad contra el «Señor», viene a rechazar lo «Real», sin preguntarse si lo *verdaderamente malo* no será el *rechazo del mundo tal como es*. De ahí su recusación de cualquier «progresismo» (concebido simplemente como el deseo de una continuidad del devenir histórico). De ahí su adhesión a una «rebelión» que ingenuamente define como «la pura negación de lo real y de la historia, del deseo y de la lengua», sin darse cuenta de que un hombre en el que se hubiese operado tal «negación» sería pura y simplemente un *no hombre*, un *hombre muerto*. De ahí, por último, su conclusión general: si el mundo es malo, hay que «retirarse» de él, es decir, no ligarse a ningún «dominio» ni a ninguna institución, sino, por el contrario, esforzarse en socavarlos todos, en negar toda jerarquía, en denunciar todo poder. Si cada vez que uno construye algo —*sea lo que sea*— cae en una trampa, no queda sino *destruir*. El hombre del futuro será (contra lo que decía Nietzsche) el que tenga la memoria más corta: el *homme du large* de Magritte, el «hombre de las suelas de viento» de Michel Le Bris, el «intelectual crítico» de la escuela de Francfort, el «nómada» de Roger Dadoun. El hombre de la perpetua negación, el que se niega a entrar en el juego, el que lo rompe todo. El que desconfía de cualquier «antropología positiva». El hombre del vagabundeo y de la deserción.

Traspongamos todo esto al plato político. Glucksmann, Lévy, Nemo, etc., denuncian el socialismo y el marxismo, pero lo hacen por una sola y única razón: *porque todavía ven en ellos demasiadas cosas contrarias* (en su opinión) *al espíritu del socialismo*. Encuentran todavía demasiado orden, demasiadas obligaciones, demasiada jerarquía, demasiadas desigualdades; en una palabra, *demasiado poder*. No son los primeros en ir por ese camino. Su originalidad nace de que no consideran a la doctrina socialista *inocente* con respecto a unas aplicaciones juzgadas por otros como «desviaciones». Para ellos, una doctrina —es decir, una formulación sistemática —es *ya una desviación*. Acentuando el pesimismo de Horkheimer y Adorno, Glucksmann y Bernard-Henri Lévy estiman que la aspiración socialista se traiciona a sí misma desde el momento en que es enunciada en forma de sistema, precisamente porque tal enunciado es ya un compromiso con un mundo tenido por irrecuperable. Dicho de otro modo: la revolución es *deseable*, pero *imposible*; sólo vale como *esperanza*, como *mesianismo*. La aspiración marxista es justa, pero imposible de realizar. Conclusión que se invierte así: la aspiración marxista es imposible de realizar, *pero justa*. Y cabe preguntar: ¿Por qué lo imposible ha de ser deseable? ¿Cómo un *deber-ser-que-no-puede-ser* va a ser *verdadero?* A esto no responden Glucksmann y Lévy.

No responden porque la respuesta ya no incumbe a la racionalidad de un discurso, sino a los basamentos inconscientes de una estructura mental necesariamente muda acerca de sí misma. Los «nuevos filósofos» denuncian la palabra «socialismo», las aplicaciones socialistas de las doctrinas socialistas, pero siguen haciendo del socialismo su *aspiración* fundamental. Al criticar a Marx y a Saint-Just en nombre de Sade y de Rousseau, expresan un *sentimiento inmemorial* sin relación alguna con la filosofía, por muy «nueva» que sea. Un sentimiento hecho de odio *instin-*

tivo a los poderosos, de horror ante cualquier jerarquía, de rechazo de toda distinción entre un mejor y un menos bueno, de repulsión hacia cuanto conduce a una *clasificación* de los hombres; es decir, a una distinción, a una diferenciación de sus cualidades y sus méritos. Lo que aquí actúa es un *Hinterweltler*, un espíritu del «trasmundo», en forma de un *antipoder*. En efecto, lo que subyace en esa enemiga contra el «dominio», contra el «señorío», es el rechazo de una ley esencial de la vida: la de la diferenciación creciente, que se traduce en una especialización, una selección, una jerarquización también crecientes. Y, correlativamente, la aspiración a una sociedad más igualitaria, más homogénea, a una sociedad que, al favorecer el aumento de la entropía en la estructura social, conduce a su decaimiento y a su muerte.

Los «nuevos filósofos» están, pues, muy en su papel cuando afirman que, a pesar (nosotros diríamos «a causa») de sus críticas al socialismo *instituido*, siguen siendo fundamentalmente «de izquierda». Más lógicos que los ingenuos que creen que se han «pasado a la derecha», ellos se consideran muy acertadamente, como Bernard-Henry Lévy, «biológicamente de izquierda» (*Radioscopie*, 6 de julio de 1977). Y uno no puede menos de admirarse ante la incurable tontería de una vieja derecha que ha creído ver en la «nueva filosofía», si no una aliada, sí al menos un síntoma positivo de la evolución de los tiempos, cuando en realidad se encontraba ante la fórmula más contraria a sus aspiraciones (suponiendo, claro está, que esa vieja derecha aspire todavía a una organización de la sociedad, y por consiguiente a un orden).

Es cierto que los «nuevos filósofos» critican el comunismo, el Gulag y el estalinismo. Al contrario que algunos de sus predecesores, admiten incluso —porque su desilusión es mayor— que el estalinismo no ha sido una desviación, que estaba en potencia en el propio enunciado de los principios. Pero al mismo tiempo, repitámoslo, atribuyen todos esos males a la exaltación del *poder* que creen descubrir ya en el propio discurso de Marx. Y como el poder —igual que la lengua, las instituciones, la Realidad, el Príncipe, etc.— es para ellos «de derecha», el socialismo y el comunismo resultan *derechistas*, la URSS se convierte en un «país fascista» (aunque también se nos diga que Hitler no fue nunca más que un discípulo de Lenin), etc. Así, la «nueva izquierda» se descompromete frente a cuanto la ha precedido, mediante un golpe maestro consistente en hacer pasar a terreno adversario —es decir, a la derecha— cuanto hay de embarazoso en la herencia. Lo que quiere decir que la derecha no sólo ha tenido que sufrir los golpes del marxismo y del comunismo desde la aparición de ambos, sino que también, en el momento en que esas doctrinas empiezan a *desintegrarse*, lejos de beneficiarse de su decadencia, se ve atribuir todos los excesos y los crímenes de los que había sido hasta entonces víctima principal. Ahora bien, ¿qué hace la vieja derecha ante este increíble juego de manos que la frustra en lo más profundo de una evolución *histórica* que debería tener lugar en su beneficio? Aprueba, se regocija y hace publicidad a los «nuevo filósofos», repitiendo a quien quiere oírlo que es muy consolador ver a los hijos perdidos de mayo del 68 pasar al servicio de la socialdemocracia. En una palabra, como de costumbre, reacciona a base de humores —es decir, de *rumores*—, sin ir a las fuentes, sin intentar saber de qué se trata, felicitándose de su inca-

pacidad para el análisis y persistiendo así con delectación en ese hábito que ha contraído, y del que al parecer está encantada, de cavar frenéticamente su propia tumba.

En cuanto a la «nueva filosofía», guarda silencio acerca de las causas reales del marxismo y el totalitarismo. Glucksmann, Lévy y Cía «descubren» que hay una relación histórica entre Stalin y Marx, y entre Marx y Saint-Just, pero no van más lejos. En *Les Maîtres-Penseurs* (Grasset, 1967), André Glucksmann pretende hacernos creer que Marx no es otra cosa que el hijo de Hegel, hijo a su vez de la Alemania eterna: a fin de cuentas, es porque hay alemanes por lo que alguien extermina a los camboyanos. Sin embargo, la realidad no coincide con esta teoría *racista*. Si la obra de Karl Marx se inserta, por mediación de Feuerbach, en la descendencia de la «izquierda hegeliana», su pertenencia anterior y más clara es a la trayectoria que desde hace al menos dos milenios sigue la idea igualitaria, y el marxismo corresponde a una tentativa violenta de traer a la tierra, de realizar *aquí abajo*, esa aspiración a lo idéntico de la que los profetas eran ya abogados frenéticos y de la que los «nuevos filósofos» son, en otro registro, chantres desengañados. Lejos de recusar ese igualitarismo cuya última consecuencia es el totalitarismo moderno, los «nuevos filósofos» lo hacen suyo. Creyendo haber extirpado la raíz del mal, se niegan a ver que esa raíz no es sino un brote del frondoso árbol en el que han instalado su campamento.

El poder sigue siendo el mejor quitamiedos que se ha inventado contra los excesos del poder. No hay nada que proteja mejor del error judicial que la justicia: sin tribunales no hay error judicial, pero tampoco justicia. De ahí el carácter contradictorio y absurdo de esta «nueva filosofía», que pretende *a la vez* acabar con las «violencias» y destruir las instituciones que permiten ponerles coto, y que, atribuyendo a la «dominación» instituida el origen de una disposición natural propia de todo ser viviente, abre, adrede o no, la puerta a una violencia sin control y por ello mucho más temible.

Lo que quieren los «nuevos filósofos», a la vez que (y por medio de) la destrucción del «poder», es que *el hombre deje de existir* como tal. No se puede estar siempre jugando con las palabras. Si no es posible escapar al poder, porque éste forma parte de nuestra naturaleza, el hombre sólo podrá abolir la «dominación» aboliéndose a sí mismo. Si «el Señor es la metáfora de la Realidad», como escribe B.-H. Lévy, para recusar al Señor es preciso también recusar lo Real. Si, como afirma Rousseau, «el mañana será como el hoy mientras haya historia y cultura», y el hoy es *malo*, habrá que suprimir la cultura y la historia. Si, por último, como dice también Lévy, «hay palabra porque hay socialidad» y «la socialidad es la guerra», para abolir la guerra será preciso que el hombre se calle. Y como el hombre ha debido siempre su grandeza e incluso, mas sencillamente, su *condición* a un continuo afán de superación (afán que ha dado vida a la *historia*), será preciso que retroceda, que caiga por debajo de su condición. No se puede ser más claro. Esto, y no otra cosa, es la «barbarie con rostro humano».

(Diciembre de 1977)

Como decimos que llueve o que se nubla, podríamos decir que últimamente romantiza mucho. El romanticismo está de moda. Lo malo es que, por su propia naturaleza, el romanticismo rechaza las modas. Y, desde este punto de vista, el ensayo de Gonzague Saint-Bris sobre *Le romantisme absolu* (Stock, 1978) resulta sobre todo una excelente broma. Hacer pasar por «romanticismo» esa agradable mezcla de parloteo personalista, «hippysmo» tardío y dandysmo en *blue-jeans* es, en efecto, más que nada un solemne pitorreo. Y, subsidiariamente, fruta del tiempo. Resultado: un «pub-romanticismo» que confunde alegremente la estética con la telegenia. Dicho de otro modo: la «velada en la choza» vista por los «niños de Dios». O también, un seudorromanticismo muy parisiense, con veladas *in*, vacío en el alma a todo trapo, peinaditos encantadores, como en las películas de Sergio Gobbi, e insignificancia considerada como una de las bellas artes. En resumen, bisutería. Esa prosa, por lo demás agradablemente fluida, le va al romanticismo como una cinta rosa a las telas de Caspar David Friedrich, y nos imaginamos la cara que pondrían Hölderlin o Justus Möser al leer a Gonzague Saint-Bris. Heinrich von Kleist se habría suicidado por segunda vez.

Por fortuna, hay «nuevos románticos» más coherentes. Por ejemplo, Michel Le Bris, de quien no se ha olvidado *L'homme aux semelles de vent*, y sobre todo Jean-Edern Hallier, convertido en chantre de la «celtitud». «Mil años de celtitud —dice— son también mil años de olvido. Y un recuerdo que vuelve. A partir de lo cual, personalmente me apunto para bárbaro. ¡Porque hoy es necesaria una barbarie en Occidente!»

Cierto que en Francia —es la excusa de Saint-Brisl— nunca se ha entendido muy bien lo que fue el romanticismo. En general, sólo se tienen en cuenta características que, en el mejor de los casos, pertenecerían a ese «primer romanticismo» *(Frühromantik)* cuyos representantes nunca se llamaron a sí mismos «románticos» y que, en cierto sentido, no fue más que el *prefacio* del «segundo romanticismo», este sí plenamente *vivido*, a diferencia del carácter teórico del primero. De la misma manera, se obstinan en confundir la «flor azul» con un sentimentalismo informe, como si el romanticismo consistiese en un mero dar rienda suelta a los sentimientos. Se sigue, por último, hablando de Lamartine y de Musset como «románticos», cuando los verdaderos grandes románticos franceses parecen ser más bien Renan, Gobineau, Michelet, Nerval y Vigny.

¿Qué es el romanticismo? Eterna pregunta que invita a todo género de audacias. «El romanticismo se siente —decía Sébastien Mercier— pero no se le define». Lo que, no obstante, es ya una definición. El romanticismo es ante todo el rechazo *princeps* del influjo agostador del racionalismo de las luces (de la *Aufklärung*). Es otro modo de pensar y de sentir: la clara conciencia de que nada está definitivamente claro, de que las esencias eternas adoptan continuamente nuevas formas. En un ensayo consagrado al grupo de Jena (la revista *Athenaeum*, fundada por los hermanos Schlegel), Ph. Lacoue-Labarthe y J.-L. Nancy recuerdan

igualmente que «la filosofía domina el romanticismo», movimiento que sólo fue *posible* después de Kant. El romanticismo es una *filosofía*. Una filosofía de la *vida*, de la vitalidad, del querer ser, que termina con el idealismo, lo que implica romper con cualquier interpretación de lo singular a partir de lo universal. Los románticos son de los que creen que el discurso de lo universal parte siempre de lo singular. Friedrich Schlegel afirma: «El absoluto es el verdadero enemigo del género humano.

Por último, lo mismo que el «goticismo» no se reduce a una variedad de novela negra, el romanticismo implica también una política, cuyas grandes líneas de fuerza han sido el tradicionalismo monárquico, la admiración por la concepción medieval del Estado, un concepto orgánico de la sociedad, el retorno a los orígenes, la continuidad y «simultaneidad de percepción» entre el pasado, el presente y el futuro, el culto al hombre excepcional y al «genio creador». Todo ello envuelto en un panteísmo nocturno y un misticismo que emparentan al hombre con lo divino.

«Sólo el pueblo es creador» dirá Wagner. Pero ese «pueblo» *(das Volk)*, ese pueblo «singular-plural», como dice Le Bris, nada tiene que ver con las masas proletarias de la *razón* política. Es toda la comunidad nacional: la suma de los muertos, los vivos y los que vendrán; algo anterior a cuantas manifestaciones históricas nos permiten aprehenderlo. Por eso los románticos responden a la idea cosmopolita con una teoría de la ineluctabilidad de las pertenencias culturales y nacionales. «Hoy el romanticismo —dice Jean-Edern Hallier— es también una lucha por el regionalismo europeo. Las regiones se han convertido en lo que eran las naciones en el siglo pasado: los crisoles privilegiados de una cultura popular que ha permanecido fiel a sí misma. Europa es un archipiélago sumergido, un océano de culturas borradas, y la región permite resucitarlas. Soy partidario de un arraigo total en la Bretaña de mis padres.»

Esta *reapropiación* de la memoria se expresaba ayer en los *Cantos populares* de Herder, *El cuerno encantado del niño* de Achim von Arnim y Brentano, los *Cuentos* de los hermanos Grimm, el felibrismo y el *Barzas-Breiz*, el *Bouais-Jan* de los normandos y los cantos flamencos de Coussemaker. Hoy tenemos el *folk revival*, las culturas regionales, las canciones populares, la invocación a los poderes de la noche y del fuego, el reencuentro con el ritmo de las estaciones y de las generaciones. La nostalgia sigue siendo una fuente creadora y fecunda. Todavía hoy, adherirse al romanticismo significa preferir el ideal fáustico de la hipérbole y la forma en perpetuo devenir a la idea de Ser absoluto y perfección acabada. Es preferir la cultura a la civilización, el alma al intelecto, la fecundidad de la noche a las falsas claridades que esterilizan, el tiempo de los orígenes a las frialdades del presente, el arraigo en las patrias carnales al internacionalismo mecanizado de una racionalidad corta de miras.

Adherirse al romanticismo no es, pues, únicamente dar pruebas de individualismo y de «sensibilidad». En cuanto los románticos *tomaron conciencia* de sí mismos, abandonaron el culto al yo. Al pasar de Novalis a Mörike o Chamisso, del grupo de Jena al de Heidelberg, pasamos de la idea del «yo absoluto» a la del «pueblo absoluto». Recuperación del yo individual y del yo colectivo van a la par. El Estado mismo, visto al principio como el enemigo de las libres inclinaciones individuales, apa-

rece entonces como una entidad orgánica «indispensable, inevitable» (Adam Müller): el marco natural que permite al pueblo asegurarse la continuidad y ponerse en forma.

«La vida es algo como los colores, los sonidos y la fuerza», dice Novalis. «El derecho, como la lengua, crece con el pueblo, se desarrolla y muere con él, cuando ese pueblo llega a perder sus características profundas», dice Carl von Savigny. Ése es el lenguaje romántico. Pero, de momento, aunque se *hable* de romanticismo, nadie lo vive. Lo que está en el aire no es el verdadero romanticismo, sino más bien la *palabra*. ¿Podríamos vivir algo menos con las palabras y algo más con lo que significan?

(Enero de 1979)

Los «nuevos» economistas

Con la imprudente denominación de «nuevos economistas» se acostumbra designar, desde hace unos meses, a los jóvenes economistas (Jean-Jacques Rosa, Henry Lepage, etc.) que han emprendido la tarea de dar a conocer o popularizar en Francia los trabajos de cierto número de autores norteamericanos «neoliberales», en especial los alumnos de la Escuela de Chicago agrupados en torno a Milton Friedmann (Buchanan, Alchian, Tullock, Becker, Niskanen, Williamson, etc.), a los que se añaden elementos más extremistas: los «anarcocapitalistas» o «libertarios» (Murray Rothbard, El Dolan, Israel Kirzner, etc.), cuyo jefe de fila es el hijo del propio Milton Friedmann, David Friedmann (*The Machinery of Freedom*, Harper, Nueva York, 1974). Estos «nuevos economistas», cuyas obras tienen, pues, sobre todo un carácter de *traducción* y aclimatación en Europa de filosofías anglosajonas, afirman que los efectos sociales negativos generalmente atribuidos al sistema capitalista son resultado, no de la aplicación de las teorías liberales, sino, por el contrario, de su insuficiente aplicación. Consideran que el capitalismo no ha sido todavía verdaderamente aplicado; que el concepto de *mercado* no domina aún lo suficiente el pensamiento social contemporáneo; en una palabra, que los valores económicos no predominan *todavía bastante* en nuestras sociedades. En vista de lo cual, preconizan: 1) el regreso a las fuentes originales del liberalismo; 2) la extensión sistemática de una concepción económica del mundo a todas las esferas sociales. Actitud que, en principio, se asemeja a la de esos autores que periódicamente reclaman que se «relea a Marx» y se vuelva al «marxismo original», desembarazando la doctrina de la escoria producto de su aplicación *histórica*, y se esfuerzan por buscar la causa del fracaso, no en la falsedad de los principios, sino en su torpe puesta en práctica.

* * *

El discurso de los «nuevos economistas» se articula en torno a tres enunciados: 1) la satisfacción individual es el único objeto de toda actividad humana; 2) esta satisfacción es mensurable y puede ser formulada matemáticamente mediante una función de utilidad; 3) toda acción es el

resultado de un proceso racional de comparación contable, explícita o no, entre unos costes y unas utilidades (o de la optimización de una función de utilidad total).

En estos tres axiomas, presentes a la vez como verdades de experiencia y como datos altamente morales, volvemos a encontrarnos con los grandes principios del liberalismo clásico. La primera proposición reasume la idea de que «el hombre es racional y se esfuerza por conseguir lo que más le conviene», idea que ya presidía la teoría rousseauniana del contrato social. «Puede demostrarse —escribe Jean-Jacques Rosa en *Le Figaro*— que las instituciones (familia, empresa, sistema político y administrativo) no proceden de ninguna autoridad o legitimidad superior, exterior a los individuos que las animan. Por el contrario, son resultado de transacciones mutuamente ventajosas entre quienes en ellas participan. Sólo aparecen y subsisten en la medida en que favorecen la consecución del máximo de beneficio personal.» Esta proposición reasume igualmente el postulado del *individualismo*. Centra la vida social en torno al individuo, excluyendo de modo más o menos formal su pertenencia a los diversos colectivos. Por extensión, postula que la actividad económica debe ser analizada a través de la psicología *individual*, lo que equivale a no tomar en consideración más que la *microeconomía*, pues la *macroeconomía*, repudiada por demasiado ligada a los conjuntos colectivos o históricos (naciones, pueblos, etc.), no es ya considerada más que como un simple agregado de microeconomías (de igual modo que los pueblos y las naciones no son más que agregados de individuos).

La segunda proposición comporta un postulado de *cuantitativismo* e *igualitarismo*. Si el esfuerzo y la satisfacción, la privación y el placer pueden ser cuantificados, todo fenómeno de carácter psicológico podrá serlo igualmente; lo que conduce a la conclusión de que lo no cuantificable *no existe*. Por otra parte, el «cuantitativismo» supone que las magnitudes *son conmensurables* de una a otra persona, lo que lleva implícita la hipótesis de igualdad (al menos potencial) entre los individuos. En efecto, si el «beneficio» que unos buscan no pudiera ser relacionado con el que buscan los demás, no habría «función de utilidad» global que pudiera expresar su media. Como telón de fondo de esta proposición, volvemos a encontrar la vieja ilusión de una racionalización integral de los comportamientos sociales, que equivaldría al «fin de las ideologías» y el advenimiento de una era de *objetividad* general. Esta ilusión —ideológica en el más alto grado— se basa sólo en buenos deseos, pues sobran razones para pensar que la percepción racional es tan parcial, limitada y relativa como las visuales, auditivas, olfativas o táctiles, y que no escapa más que ellas a la ley del «residuo de subjetividad».

Por último, el tercer axioma consiste en generalizar a todo acto y toda decisión el proceso «racional» de comparación entre costes y utilidades, y equivale a hacer de cualquier manifestación de la voluntad y el espíritu humanos el resultado de una operación contable. En lo psicológico, la persona humana es definida cómo esencialmente calculadora y mercantil; en lo filosófico, volvemos al utilitarismo.

Mediante la aplicación de estos tres principios, los «nuevos economistas» tratan de ganar adeptos para la idea de que el universo obedece a una lógica económica y más especialmente mercantil: la de la partida

doble y el toma y daca. Pretenden demostrar que los mecanismos del mercado son *universales;* que las leyes económicas valen para toda actividad humana y, en la práctica, que toda actividad humana debe ser «economicizada», sometida a un análisis económico de tipo neoliberal. Los trabajos de la Escuela de Chicago, escribe Henri Lepage, se caracterizan «por la extensión del campo del análisis económico a múltiples esferas y problemas de carácter en principio no económico: análisis económico del delito, de los procesos políticos (teorías de la burocracia, de los sistemas electorales, de la innovación institucional, etc.), del derecho (teorías de la familia, del matrimonio), teorías económicas de la caridad y el altruismo, de la discriminación racial, del sexo, etc. (*Autogestion et Capitalisme*, Masson, 1978, pág. 14.)

La misma canción, despojada de cualquier equívoco, encontramos en Jean-Jacques Rosa, para quien «la gran revelación de los nuevos economistas» ha consistido en aplicar «sistemáticamente» el modelo mercantil de comportamiento humano «a todas las actividades no mercantiles, no monetarias»: «La elección de cónyuge, del número de hijos, de un diputado, la intensidad de la práctica religiosa, la decisión de incurrir o no en actos ilegales, todos estos aspectos de la vida corriente han sido objeto de teorías elaboradas con ayuda de los conceptos del análisis microeconómico; es decir, que los economistas explican la evolución de las tasas de nupcialidad y natalidad, de los resultados electorales, de la religiosidad y de la criminalidad a partir de las modificaciones de precios, costes e ingresos.» (*Le Figaro,* art. cit.) Y añade Rosa: «El sistema político, por ejemplo, no constituye un mundo radicalmente diferente de la economía de mercado. El individuo que lee la página política de su diario no razona de modo diferente a cuando lee la página económica... En estas condiciones, el economista puede aplicar sus herramientas habituales al mercado político, al del matrimonio, a la producción demográfica o a la oferta y la demanda de delito.» *(Ibid.)*

Hay que agradecer la claridad de estas afirmaciones. El análisis «económico» que en ellas se nos propone no se limita en modo alguno al estudio de los *aspectos económicos* que la mayor parte de las actividades presentan, sino que se trata ni más ni menos que de la *reducción* de esas actividades a sus aspectos económicos y la extensión de una *interpretación económica del mundo* a la totalidad de las esferas no «globalmente» económicas. El mismo punto de vista había ya sostenido en 1949 Ludwig von Mises, quien, en *Human Action*, declaraba que la teoría neoclásica del valor no es sólo una nueva teoría económica, sino nada menos que «la ciencia de todos los comportamientos humanos». En otras palabras, se trata de la afirmación como principio del «paradigma del *homo œconomicus*»: la *philosophia perennis* de los cartagineses.

* * *

En la práctica, los «nuevos economistas» se inspiran en una *epistemología* no menos empobrecedora. Deseosos de englobar toda la realidad social en una racionalidad seudocientífica, ni siquiera respetan las reglas elementales de construcción de una ciencia positiva. La mayor parte de las veces su método consiste en representar cierto número de palabras

clave, tales como «coste», «utilidad», «valor» «beneficio», etc., mediante símbolos literales, para después atribuir (sin la menor justificación) a esos símbolos una estructura matemática a fin de integrarlos en un modelo econométrico formal de funciones, a las que después someten a los tratamientos más fantásticos.

Este trabajo de generalización unilateral de una lógica mercantil no pasa de ser un simple truco de presentación, acompañado de un silogismo. Para empezar, los «nuevos economistas» extrapolan, a partir de términos de valor semántico múltiple. Es evidente, por ejemplo, que la mayor parte de los comportamientos humanos se manifiestan en función de un fin a alcanzar, que toda actividad exige un esfuerzo, que todo sacrificio implica una privación, etc. Los «nuevos economistas» convienen entonces en llamar «beneficio» (o «utilidad») al fin buscado y «coste» al esfuerzo consentido. Tras de lo cual, fingen creer que ha bastado dar *denominaciones* económicas a determinado número de fenómenos para que, *ipso facto*, esos fenómenos se vuelvan *real* e íntegramente económicos. Ahora bien, el fin a que apunta un acto o un comportamiento —suponiendo que se trate de un fin consciente, lo que no siempre ocurre— no corresponde indefectiblemente al «mejor interés» del individuo. El que se presenta voluntario para ir al frente, ¿elige la solución que va a maximizar su bienestar? El «fin» buscado en el altruismo, ¿es asimilable a un «beneficio» o una «utilidad» económica? El «beneficio», ¿es siempre por lo menos igual al «coste»? Para responder a estas cuestiones, habría que hacer conmensurables las realidades muy diferentes que pueden encontrarse bajo unas mismas palabras. La verdad es que estamos ante un *círculo vicioso*: por una parte, se aplican etiquetas económicas a fenómenos que no tienen necesariamente ese carácter; por otra, se halla la «prueba» de la naturaleza económica de esos fenómenos en el hecho de que llevan aquellas etiquetas. Dicho de otro modo, de que un fenómeno pueda ser *presentado* bajo un aspecto económico se deduce que es realmente económico, cuando aquella presentación no siempre ha sido debidamente legitimada.

Precisamente, la teoría de los «nuevos economistas» no es generalizable más que en razón de su carácter *tautológico*: es siempre verdadera, pero no nos enseña nada acerca de las cosas de que se ocupa. Por lo demás, puede aplicarse a cualquier cosa: no sólo a los comportamientos humanos, sino al movimiento de la tierra, la depredación animal, etc., lo que la hace cuando menos impropia para erigirse en la ciencia del hombre por excelencia, en la ciencia de lo *específicamente humano*. En realidad, si queremos estar seguros de lo acertado de la explicación propuesta, debemos precisar por vía experimental qué magnitudes entran en juego. Dicho de otro modo, la teoría sólo será válida si los «costes» y las «utilidades» dejan de ser etiquetas sin contenido preciso para hacerse verdaderamente medibles y conmensurables. Semejante exigencia equivale a limitar la validez de los *mecanismos de mercado* a... los *intercambios de mercado;* en cuyo caso el conjunto de una teoría basada precisamente en la *generalización* de esos mecanismos se viene abajo y deja al descubierto los vulgares perfiles de una simple filosofía de tendero.

Para resumir las teorías de los «nuevos economistas», podemos decir que, ante todo, pecan por una insuficiente definición de su objeto y de los

términos utilizados para delimitarlo; y que, además, aun en la hipótesis de que fuera posible dotar de estructura coherente al lenguaje teórico que utilizan, esa estructura se nos presenta como algo estéril. En resumen; la actividad de los «nuevos economistas» se reduce a la inserción, a menudo trabajosa, de unos vagos conceptos de alcance pretendidamente universal en una estructura abstracta falsamente ofrecida como imagen de las relaciones que se dan realmente en el universo económico.

Lo pedante de su discurso reside en el empleo sistemático de fórmulas matemáticas (en funciones que se derivan, integran y suman), que generalmente no añaden nada a lo expuesto, empobrecen su alcance y acaban dándonos al final del recorrido hipótesis generales de lo más trivial o verdades elementales introducidas de modo subrepticio al comienzo del enunciado. Así, en *Vie et science économique* (abril de 1977), Frédérik Jenny, profesor de economía en la ESSEC, se ocupa de la *teoría económica del delito* para concluir, tras una decena de páginas de fórmulas matemáticas, que «robos y desvalijamientos resultan ser delitos que compensan en el sentido monetario del término» (sic).

Estas tautologías de una increíble trivialidad, «ennoblecidas» mediante formalizaciones económicas ultrasofisticadas, suelen ir insertas en un discurso altisonante, en el que consideraciones acerca de la «heteronomización del instrumental» y el futuro del *computer conferencing* se se entremezclan con citas de *Business Week* y disertaciones sobre la «internalización de las externalidades». En un texto sobre «las relaciones entre la teoría de la utilidad y el psicoanálisis», J.-L. Lesourne, lanzado a «matematizar el superyo», afirma que «si bien el *ello* desempeña un papel esencial en la existencia de las dimensiones motivacionales, es la aparición del *yo* la que hace nacer la utilidad». En el artículo ya citado, F. Jenny no vacila en entregarse a especulaciones sobre la «elasticidad de la oferta de asesinato» y la «renta psíquica unida a las actividades ilegales». Leyéndole aprendemos que «el delito contra las personas —por ejemplo, el crimen pasional— puede ser presentado como el intento por parte del criminal de reducir el nivel de consumo de su víctima y, por tanto, su propia utilidad». Y también que, en una determinada sociedad, el «valor» de la severidad de las penas debe ser tal que el «coste marginal» que represente para la colectividad cualquier disminución de esa severidad «sea igual a la renta marginal que ocasione el incremento de la renta de los criminales y las economías derivantes del menor tiempo de encarcelamiento de los condenados». El resto está a la misma altura.

Este género de disertaciones pertenecen en último extremo a las diversiones intelectuales y los juegos matemáticos. Podemos también ver en ellas la *proyección* del tipo de razonamiento propio del economista —según el clásico proceso del «residuo» y la «derivación» (Pareto)—, dirigido a la inclusión de toda realidad social en la disciplina del autor, en este caso la economía.

* * *

A fin de cuentas, la teoría de los «nuevos economistas» resulta ser un *sistema de disimulo* seudocientífico de la elección (gratuita) de un determinado *sistema de valores*. Por lo demás, los presupuestos ideoló-

gicos de los autores aparecen claramente expresados en más de una ocasión. Por ejemplo, cuando Henri Lepage explica que la pérdida por Occidente de su antigua riqueza «simbólica» y cultural ha sido ampliamente compensada, en nuestro tiempo, por su «liberación de las miserias fisiológicas». «Occidente —dice Lepage— tal vez haya perdido un alma: dejó de construir catedrales para construir *chateaux*, y después fábricas. Pero ha ganado otra cosa: el desarrollo.» (*Op. cit.*, pág. 213.) En una palabra: tener bienestar (material) vale más que tener un alma.

Los «nuevos economistas» no ocultan que su OPC (oferta pública de compra) sobre las ciencias humanas debe conducir a una «subversión de la filosofía social.» (J.-J. Rosa.) Su hostilidad hacia el Estado, su desconfianza frente a lo político, su afirmación de la primacía de lo económico, su radical igualitarismo van, en efecto, acompañados por la convicción de que la *autonomía* humana es cosa del pasado. «La transformación de la sociedad —precisa Rosa— no puede ya ser concebida de manera romántica, a través de la acción de ciertos individuos (...), sino a partir de las condiciones de eficacia comparada de los diversos tipos de mercado, monetarios y no monetarios.» (*Le Figaro*, art. cit.) En Estados Unidos, los «libertarios» preconizan la desaparición del Estado, la sociedad ultrapermisiva, la liberalización de la droga, el rechazo del servicio militar, la abolición de las fronteras y la privatización de la función pública. Es un programa no muy diferente al del izquierdismo clásico, en especial el ideal «convival» de un Ivan Illich, cuyos méritos ensalzan ampliamente Lepage y sus colegas, aun criticando el camino por el que llega a sus conclusiones. «Libertarios» y «convivalistas» disienten, en efecto, en la *explicación* de los fenómenos y en los *medios* propuestos para llegar al fin, pero no en el fin mismo. De hecho, una obra como *Autogestión y capitalismo* constituye un alegato (por lo demás, bien argumentado) dirigido a demostrar que el neoliberalismo nos llevará de manera más rápida y segura que la autogestión al ideal igualitario y convival.

Concretamente, la vuelta al capitalismo ampliado que proponen los «nuevos economistas» conduciría a la transformación del planeta en un inmenso *mercado*, un mercado cada vez más homogéneo, del que las diferencias colectivas irían siendo paulatinamente proscritas. Entonces habrían concluido las independencias nacionales y las autonomías decisorias, en particular las políticas, pues ya no hay decisión posible cuando el llamado a decidir ha perdido su soberanía. La total interdependencia económica es a este respecto el perfecto corolario del internacionalismo. A esto es a lo que por fortuna se opone lo que Ferdinand Fried (Ferdinand Friedrich Zimmermann, 1898-1967) llamaba ya, en 1931 (*Das ende des Kapitalismus - La Fin du capitalisme*, Grasset, 1932), «el movimiento irracional, nacional y social, de los pueblos».

Un Estado moderno (es decir, un Estado que utiliza *también* las *técnicas* económicas más perfeccionadas), resuelto a salvaguardar lo específico del hombre, no puede ser sino la encarnación de una concepción del hecho social en la que la dimensión económica de la persona no prime sobre las demás. Semejante Estado tiene como fin la satisfacción no sólo de las legítimas preocupaciones y reivindicaciones económicas, sino también de las preocupaciones y reivindicaciones más amplias en que aquellas se *integran*, y que, como tales, revisten aún mayor impor-

tancia. Ese Estado podrá recurrir, según las oportunidades y necesidades de cada momento, a técnicas «capitalistas» o «socialistas»; pero sus acciones principales, las que constituyen su razón de ser, vendrán en última instancia motivadas por consideraciones no económicas.

(Marzo de 1979)

6

CULTURA

El paradigma de la cultura humana

La palabra «cultura» ocupa hoy lugar privilegiado en el discurso. Los partidos políticos la incluyen en sus programas, los escritores disienten en torno a ella y las ideologías la convierten a menudo en elemento esencial de sus sistemas. En Francia hay un Ministerio de Asuntos Culturales. Hace algún tiempo se celebró en Niza un Congreso Internacional para la Defensa de la Cultura. Pero ¿de *qué cultura*? Y ¿qué es la cultura? No es lo mismo hablar de «*la* cultura» que de *una* cultura, y la defensa de *la* cultura no siempre coincide con la de *las* culturas. Estos corrimientos semánticos provocan multitud de equívocos, y vale la pena ver la cuestión con mayor detalle.

Para el sentido común, la cultura es el resultado de un aprendizaje consagrado a las obras del espíritu. Se habla de un hombre o un público «cultivados» para designar a quienes se supone han adquirido, en general, por medio de la educación, la «impregnación» intelectual y artística necesaria para poder tanto adquirir conocimientos como formar la inteligencia y el gusto. Pero esta definición presenta no pocas ambigüedades. Los «conocimientos» desempeñan un papel importante: no cabe imaginar a un hombre cultivado que no tenga un barniz de saber. Sin embargo, en esta acepción (la más corriente), haber almacenado en cierta época determinados conocimientos cuenta más que tenerlos presentes en todo momento. Lo dice la célebre *boutade*: «Cultura es lo que queda cuando se ha olvidado todo.» En realidad, más que retazos de saber, lo que nos queda es cierta aptitud para «oler» la cultura, para distinguir al «culto» del que no lo es, para reconocer e identificar como «culturales» ciertos rasgos y no otros. De ahí la importancia del *gusto*, cualidad que permite distinguir la cultura de la mera acumulación de saber, y ayuda a comprender, por ejemplo, a qué se debe que un ordenador muy sabio no sea, en cambio, nada «culto». Ahora bien, ese gusto se forma a su vez por *contacto* con un medio cultural, que es función de los valores que en cada individuo gobiernan aquello que contribuye a su formación.

Por extensión, la cultura designa el conjunto de conocimientos y valores literarios, artísticos, filosóficos y morales que constituyen la *tradición cultural* y subyacen a las actividades que la perpetúan. Se trata de una

noción eminentemente subjetiva, que implica situar a la cultura en el espacio y en el tiempo. En efecto, no hay una cultura «universal», sino tan sólo culturas particulares, a veces emparentadas, pero muy diferentes unas de otras. Estas diferentes culturas, nacidas en el seno de variados conjuntos humanos, fruto de diversos destinos históricos y alimentadas por experiencias y valores dispares, expresan también diferentes *visiones del mundo.* La relación, mantenida por la lengua, que las liga a su medio es de tipo «cibernético»: la visión del mundo, percibida dentro del grupo unas veces como «normal», otras como «ideal», influye directamente en la configuración de la cultura; pero ésta, por un efecto de *feed-back,* influye a su vez en la visión del mundo. Tras definir la cultura de una sociedad como «la totalidad de las formas de pensar y reaccionar y de los modos de conducta habituales que los miembros de esa sociedad han adquirido por vía de educación o imitación y que les son más o menos comunes», escribe Michel Leiris: «En general, la influencia de la cultura sobre el individuo es tan fuerte que incluso la satisfacción de sus necesidades más elementales (las que podemos calificar de biológicas, porque el hombre las comparte con los demás mamíferos: nutrición, protección, reproducción, etc.) no escapa a las reglas impuestas por el uso más que en circunstancias excepcionales (...). Reparemos también en que el hombre sigue dependiendo, al menos parcialmente, de su cultura incluso cuando más libre parece de cualquier contingencia social: por ejemplo, en el sueño, que no es fruto de una fantasía gratuita como se creyó durante tanto tiempo, sino que expresa, mediante imágenes tomadas directa o indirectamente del contorno cultural, preocupaciones y conflictos variables en función de las diferentes culturas.» Es en esta pluralidad de las culturas donde reside la riqueza de la humanidad, y ella nos lleva a recusar el mito de una razón universal, refutado por Kant en su crítica de la razón pura (pero aciagamente reincorporada a su crítica de la razón práctica, cuando, tras haber establecido la relatividad del conocimiento, se empeñó en deducir lo absoluto de lo relativo). La cultura, así concebida, está ligada a una herencia, a una filiación; lleva la marca de una especificidad lingüística, nacional, geográfica o étnica.

Para la moderna etnología, la cultura es *cuanto se añade a la naturaleza.* Abarca la totalidad de las actividades propias del hombre, el conjunto de rasgos característicos que hacen que el ser humano no sea sólo un animal. Se dirá entonces que cualquier comportamiento humano *específico* es un comportamiento cultural (hay en el comportamiento del hombre muchos rasgos *naturales*, pero es precisamente en eso en lo que no son específicamente humanos). Este aspecto cultural del fenómeno humano es uno de sus rasgos *constitutivos.* No basta, pues, con decir que el hombre, desde su origen, «tenía cultura» o «tendía a adquirir cultura». La misma aparición del hombre es un fenómeno cultural, pues la cultura forma parte de la definición del hombre como tal. Cuando el hombre aparece en el «escenario de la *naturaleza*», lo hace ya de entrada como un *ser de cultura.* En el modo en que los primeros homínidos se aventuraron fuera de las sabanas africanas del pleistoceno veía va Splenger el deseo de llegar a un «nivel cultural». La adaptación de la mano a una herramienta, a un arma, es un hecho cultural, como lo es la aptitud para representarse el espacio. El hombre y la cultura no se han

«encontrado». Nacieron juntos, ligados uno al otro como una planta al suelo desde que brota. La hominización, caracterizada por la existencia de un pensamiento conceptual que permite *elegir* (entre comportamientos diversos), es por sí misma *ruptura con la naturaleza*. No hay, pues, ningún ser de naturaleza y *sólo de naturaleza* que lleve el nombre de hombre: no hay «hombre natural» como no hay «buen salvaje».[1] Desde el instante en que la mano del hombre se posa en la naturaleza, desde el momento en que sus ojos la perciben, y al hacerlo la *conciben*, es ya cultura. Podríamos decir que la cultura es la naturaleza que el hombre, entre otras posibles, se ha dado, y por la que se ha *constituido* como tal hombre.

La consigna de «vuelta a la naturaleza», hoy tan cara a los partidarios del catastrofismo ecológico, es profundamente *anticultural*, y por ello, inevitablemente, *antihumana*. Se deriva sin duda de las tesis de Rousseau, aunque no haya dejado de crearse en torno a ella cierta confusión, dado que determinados medios hostiles, con toda razón, al mito del «progreso» la han hecho suya, con la esperanza, loable en la intención, pero bastante vana en esta forma, de oponer lo *natural*, no a lo *cultural*, sino a lo *artificial*, otra noción ambigua propicia a todo tipo de corrimientos. Para Rousseau, la cultura se define como la «identificación con la *totalidad* del prójimo»; es decir, como puro universalismo. Como dice Claude Lévi-Strauss, «es porque el hombre empieza por experimentarse como idéntico a todos sus semejantes (entre los que hay que incluir a los animales, según expresamente afirma Rousseau), por lo que adquirirá más tarde la capacidad de distinguirse igual que *los* distingue» *(Le totemisme aujourd'hui)*. En la nota 10 de su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Rousseau indica, en efecto, que prefiere considerar a los grandes monos (descritos por los viajeros de su época) como hombres de una raza aún desconocida antes que correr el riesgo de negar la «naturaleza humana» a seres que podrían estar dotados de ella...

Resumamos: todas las prácticas humanas, materiales o espirituales, en la medida en que efectivamente son humanos, se inventan y transmiten en el seno de los diferentes grupos bajo la forma de *cultura;* teniendo en cuenta siempre que es su integración en una tradición la que las hace pasar de la innovación a la función. Eso no significa, frente a lo que sostienen los estructuralistas, que las normas culturales se impongan a los individuos de un grupo con una fuerza tal que puedan llegar a impedir, al menos en ciertas sociedades, toda innovación. Por el contrario, en especial en las sociedades históricamente más «calientes», la cultura desempeña tanto un papel de formación y educación, y por tanto de *identificación*, como de personalización e incitación y, en consecuencia, de *innovación*. No le falta razón a Arnold Gehlen, principal

1. El único «buen salvaje» censado hasta hoy es el personaje al que la leyenda bíblica llama Adán. En el jardín del Edén, antes del pecado original (la alienación social para Rousseau, la división del trabajo para Marx), Adán vive en estado de *naturaleza*. «Su falta será un acto *cultural*, pues comerá del fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal. Adán abandona las leyes naturales por la orgullosa conquista de la artificialidad. En adelante, sus relaciones con la naturaleza habrán de verse mediatizadas: trabajará para alimentarse material y espiritualmente. Luego, el trabajo es un acto cultural.» (David Banon, «Les sens et les significations», *Les Nouveaux Cahiers*, otoño de 1974.)

teórico de la «antropología filosófica», cuando pide al hombre que cultive su «humanidad», que explote lo más suyo, a fin de ponerse a su propia altura y por ello mismo superarse, y que sustituya la consigna regresiva y rousseauniana de «vuelta a la naturaleza» por la de «vuelta a la cultura». La naturaleza es lo que éramos; la cultura, aquello en que nos hemos convertido.

* * *

Conviene también considerar más detenidamente la oposición que con frecuencia se ha establecido entre los términos «cultura» y «civilización». Esta oposición no es sólo cuestión de vocabulario. Se inscribe en un marco psicológico, histórico y «geográfico» muy preciso, el de la problemática franco-alemana, y ha sido objeto de las más vivas polémicas. El sociólogo Norbert Elias resume el problema en su libro *La civilisation des moeurs* (Calmann-Lévy, 1974). «Entre los alemanes —dice— la palabra "civilización" designa algo sin duda muy útil, pero de importancia secundaria: lo que constituye el lado externo del hombre, la superficie de la existencia humana. Cuando el alemán quiere definirse a sí mismo, cuando quiere expresar su orgullo por lo que ha hecho y lo que es, emplea la palabra "cultura" (...). Por mucho que el alemán explique al francés o al inglés lo que entiende por "cultura", es incapaz de hacerle sentir la vivencia específica de la tradición nacional, el halo emotivo que para él tiene esa palabra (...). Y la discusión se extravía definitivamente si el alemán intenta demostrar por qué la noción de civilización representa para él un valor, pero de segunda fila.» En la tradición francesa o inglesa, la cultura *participa* de la civilización; abarca sobre todo sus aspectos artísticos o literarios (los que hacen al hombre «culto»). *El Atlas culturel de la France*, editado en 1957 por Jacques Boussard, expresa muy bien esta concepción francesa al definir la cultura como «el conjunto de los hábitos morales e intelectuales que crean una civilización». En la tradición alemana ocurre lo contrario: *Kultur* es tanto la poesía, la pintura, la arquitectura, la música, la religión y la ciencia como los últimos progresos del arte militar, o de la industria mecánica o telefónica. En último extremo, es la civilización la que *participa* de la cultura, que desde ciertos puntos de vista la engloba y la supera. La relación semántica se halla, pues, invertida.

No sabemos si fue Diderot, el abate Raynal o Turgot quien primero usó en Francia la palabra «civilización», que aparece en 1798 en el *Dictionnaire de l'Académie*. Es también en el siglo XVIII cuando se extiende la antítesis cultura/civilización, que entonces se refería en parte a la oposición cultura/naturaleza, pero en un sentido peculiar. Para los hombres de la Ilustración, la civilización es el estado a que han llegado los pueblos una vez salidos del «estado de naturaleza», mientras que la cultura designa más bien los valores innatos que en ese «estado de naturaleza» han conservado. En 1750, Rousseau opone *naturaleza-cultura* a *civilización*. Es, pues, exactamente lo contrario de lo que hoy piensan los etnólogos, para quienes la cultura define todo lo añadido a la naturaleza. Por otra parte, dado que en esa época la nación de civilización solía traducirse en Alemania por la palabra *Kultur*, se planteó en seguida la cuestión de saber cuál iba a ser el equivalente alemán de la palabra francesa

culture. Por antítesis a *Kultur*, Goethe sugiere *Politur* (civilización = costumbres *policées*). Pero, a partir de 1775, al otro lado del Rin se extiende la palabra *Civilisation* o *Zivilisation*. Pestalozzi contribuirá a su adopción definitiva.

Es también en el siglo XVIII cuando hacen su aparición los plurales. Hasta entonces la «cultura» y la «civilización» tenían prácticamente el sentido de un absoluto. Con los grandes descubrimientos y las primeras exploraciones, empieza a abrirse paso la idea de una *pluralidad de humanidades en el seno de la humanidad*. Pronto se hablará de «culturas» y de «civilizaciones», y este plural llega incluso a designar diversas formas de expresión dentro de un mismo conjunto espiritual o técnico. En 1767, Mirabeau habla de «la barbarie de nuestras civilizaciones góticas». En el Larousse de 1929 puede leerse: «No todas las civilizaciones están igualmente civilizadas.»

Poco a poco, el contenido de estos términos va precisándose. A pesar de la multiplicidad de escuelas (que a veces emplean las mismas palabras en sentidos diferentes), en Alemania la civilización se refiere más bien al hombre y a la sociedad «vistos desde fuera»: grado de evolución técnica, reglas del *savoir-vivre*, formas «urbanas» del comportamiento, etc. En cuanto a la cultura, se refiere al hombre y a la sociedad «vistos desde dentro»: alma popular, psiquismo colectivo, valores esenciales, sentimientos innatos, formas artísticas y literarias, etc. La civilización no es más que una suma de datos particulares en una época y un lugar determinados. La cultura, noción más *sintética*, engloba la totalidad de las manifestaciones de unos valores específicos y vuelve a situarlas en una perspectiva histórica. En Francia, esta oposición es vista de otro modo: la nación *englobante* es la civilización. Para el francés o el inglés, la civilización constituye el eje principal de la vida de las sociedades, mientras que la cultura, aunque muy apreciada, se refiere sólo a *valores añadidos*. Es un «lujo» (en el mejor sentido del término): el vestido o la joya con que se adorna el cuerpo, pero no el cuerpo mismo. En Alemania (o en Italia) ocurre a la inversa. Los ingredientes de civilización, en la medida en que corresponden a un enfoque «desde fuera», son tenidos por secundarios o *artificiales*. Se trata sólo, en cierto modo, de injertos en un árbol cuya *naturaleza cultural* era previa. Por el contrario, la cultura es supervalorada, porque remite a lo esencial: es el árbol mismo. Para el francés del XVIII, los modales corteses forman parte de la cultura; para el alemán, de la civilización.

La noción de civilización aparece también ligada a la idea de un *estadio* del desarrollo histórico. El *hombre civilizado* se opone al *hombre primitivo*. En este sentido, la civilización es el fin de un lento proceso de maduración: «Se refiere —dice Elias— a algo fluctuante, en constante *progresión*.» La noción de cultura, más intemporal, remite a lo más lejano, en tanto que la civilización, unida a la idea de *progreso*, lo hace a lo más reciente. La cultura se aplica a lo que puede haber de invariante en el espíritu de los pueblos, a los valores específicos que, transformados sin cesar, permanecen, no obstante, idénticos a sí mismos. Al actualizarse, la cultura hace *revivir* el pasado más lejano; convierte un *tipo originario* en *eterno presente*.

Con respecto a la cultura, la civilización posee un alcance más gene-

ral, más universal, y que se expresa doblemente. En primer lugar, por el *solo* hecho de haber nacido en el seno de una civilización, todos somos «civilizados», mientras que no somos necesariamente cultos. Por otro lado, la antítesis cultura/civilización se corresponde en parte con la que existe entre lo particular y lo general. De los diversos elementos que constituyen el material social, la civilización abarca prioritariamente los más cuantificables (saber científico, tecnología, etc.), y por lo mismo más comunicables. (Es más fácil llegar a un consenso al nivel de los hechos que al de las ideas.) Debido a ello, facilita la comunicación, es *apertura*. Por el contrario, la cultura, dado que remite principalmente a los elementos menos cuantificables, más cualitativos, y por tanto también más subjetivos (arte, literatura, alma colectiva, etc.), es ante todo *cierre*: apoyándose en especificidades inconmensurables, reserva para uso exclusivamente interno los valores que contiene. Aunque una cultura llegue a ser *mundial* (lo que, en ciertos aspectos, está a punto de suceder), la *pluralidad de las culturas* permanece. Ya en 1905 observaba Josef-Ludwig Reimer: «La cultura no es susceptible de transmisión; la civilización sí, hasta cierto punto.» Al extranjero que no ha nacido dentro de una civilización le es relativamente fácil adaptarse a ella, y de este modo *entrar* en ella, pues, al ser cuantificables, sus elementos son aprehensibles por el solo juego del intelecto. Por el contrario, cuando no se ha heredado una cultura, es prácticamente imposible *entrar* en ella; es decir, percibirla *desde dentro* y apreciarla como tal, porque ésta no es faena del intelecto, sino del «alma». En la época colonial, los habitantes del Congo o de Indochina podían participar de la civilización francesa, mientras que los de Togo o el África del Sudoeste no podían hacerlo de la cultura alemana. Hoy, un extranjero se instala más fácilmente en Estados Unidos, que es sólo un país de civilización, que en Italia o en Alemania, que son ante todo países de cultura. La frase de Victor Hugo: «La literatura es la civilización», resulta tan incomprensible para el espíritu alemán como pueda serlo para el inglés la de Goethe: «Alma del hombre, ¡cómo te pareces al agua!»

Por extensión, puede decirse que la civilización une y *universaliza*, mientras que la cultura *individualiza* y *diferencia*. «La noción de civilización —dice Norbert Elias— borra hasta cierto punto las diferencias entre los pueblos; pone el acento en aquello que, en la sensibilidad de quienes de ello se sirven, es *común a todos los hombres*, o al menos debería serlo (...). Por el contrario, la noción alemana de cultura subraya las diferencias nacionales, las particularidades de los grupos, y gracias a esta función ha podido revestir una importancia que, por ejemplo en el terreno de la etnología y la antropología, rebasa el área lingüística alemana.»

No obstante, ningún pueblo tiene el monopolio de la «apertura» o el «cierre» al mundo. En cada pueblo, por un sutil juego de compensaciones, «apertura» y «cierre» se articulan de diverso modo. En los países en que domina la civilización, el *universalismo* espontáneo suele ir acompañado de cierto etnocentrismo conceptual, y ambas tendencias se unen en el rechazo o la difícil admisión de las diferencias (es decir, del hecho de que existan otras *formas* de civilización). Por el contrario, en los países en que domina la cultura, la afirmación del *yo* colectivo permite alcanzar lo *universal* (en el sentido que daba un Goethe a esta

palabra): a partir de una clara conciencia positiva de las particularidades de su cultura, el individuo se inclina a aceptar las particularidades de los otros (es decir, el hecho de que haya otras *formas* de cultura). En la Alemania de fines del siglo pasado y comienzos del actual, el movimiento juvenil del *Wandervogel* (fundado en 1896 por Karl Fisher en un suburbio de Berlín), a la vez que se organizaba en *Bund* («asociación caracterizada por la idea de grupo *cerrado*», observa Jean-Pierre Faye), veía a sus miembros partir a la ventura para encontrarse a sí mismos por medio de los demás, al modo como Goethe o Durero se habían encontrado *a sí mismos* al ir a Italia. «Los alemanes viajan más y de mejor gana que los franceses —escribe Maurice Betz—, pero no es en eso en lo que más se distinguen de nosotros. La mayoría de ellos viajan de otro modo.» (*Portrait de l'Allemagne*, Émile-Paul, 1939). En el vocabulario alemán, junto a la palabra *reisen*, «viajar» (en el sentido clásico), está el verbo *wandern*, que tiene un sentido diferente. Sería impropio traducirlo por «migrar», aunque se corresponda bastante bien con la palabra latina *migrare*. Lo que designa es un modo de ir de un lado para otro, de peregrinar, de viajar (a pie) casi siempre sin meta, que parece una respuesta a la llamada de la lejanía; es decir, en este caso, del infinito. Tal vez se trate de un sustituto en el espacio de lo que uno querría hacer en el tiempo: «Nuestro *wandern* —ha escrito Otto von Taube— es una especie de nostalgia *(Sehnsucht)* de nuestros orígenes ancestrales.» Es esta clase de «universal» la que Wagner destaca en su libro sobre Beethoven. Puede compararse con ese panteísmo implícito, esa «religiosidad del universo» *(Weltfrömmigkeit)* que impregna tanto el pensamiento de los grandes místicos alemanes como el de Goethe, y que el propio Lutero bordeó.

Los países de civilización tienen, por ello, una mayor tendencia a pensar instintivamente que poseen *la* verdad, a creer de buena fe que constituyen el único modelo *posible* para el mundo. Poco importa que esos países sean de sistema social «abierto» o «cerrado». El comportamiento del turista francés y del norteamericano en el extranjero no se diferencian en lo esencial. Los norteamericanos están convencidos de hallarse a la vanguardia de la única forma *posible* de progreso; y cuando se habla del «gusto francés», suele ser para indicar que los demás no lo tienen. En 1930, Friedrich Sieburg señalaba con malicia «la tendencia de Francia a tener la civilización del resto del mundo ya por francesa, ya por falsa» *(¿Es Dios francés?)*. Francia, «católica y universal —precisaba— no ha podido separar nunca la idea de patria de la de humanidad». Palabras confirmadas por Bernard Grasset, que, en su respuesta a Sieburg, escribía: «Lo que el pueblo de Francia comparte, y ha compartido siempre, con sus más grandes pensadores es un cierto espíritu, o más precisamente cierta "idea del hombre". Esta noción del hombre que usted califica de puramente francesa se impone hasta tal punto a la conciencia de los franceses que no pueden menos de confundirla con la eterna verdad del hombre y de verse determinados por ella.» [2] En la mis-

2. La respuesta de Grasset se publicó como anejo a la edición francesa de *Gott in Frankreich*. Aunque contiene sobre todo observaciones críticas, comienza con unas muy características palabras de cortesía: «Querido monsieur Sieburg, si los franceses saben leer su libro, les gustará.» Más adelante, Grasset observa: «Creo que entre nosotros todo gira en torno a la palabra *Kultur*.»

ma época, Louis Reynaud ensalza el «papel de educadora» de la nación francesa (*Français et Allemands*, Fayard, 1930); y el manual de Lavisse precisa: «Nuestra patria es la más humana de las patrias.» «Lo que distingue a nuestra lengua —decía Rivarol— es el orden de la construcción. El francés nombra primero al sujeto del discurso, después al verbo, que es la acción, y, por último, al objeto de esa acción: tal es la lógica natural a todos los hombres, lo que pide el sentido común.» Tras él, Victor Delbos, queriendo definir «los caracteres generales de la filosofía francesa», dirá en su curso de 1915-1916 en la Sorbona: «Ninguno de nuestros grandes filósofos admitió nunca que sus doctrinas y opiniones hubiesen de reflejar los rasgos intelectuales de su sola nación (...). Todos han creído y querido filosofar para la conquista de una verdad universal.» (*La Philosophie française*, Plon, 1919.) «A consecuencia de su origen racional —afirma Paul Gaultier—, el alma francesa está dotada de una innegable universalidad, a imagen de la propia razón de que proviene. Puede por ello aplicarse a todos los pueblos, cualesquiera que sean sus tendencias, y convertirse para ellos en marco de la vida en sociedad.» (*L'âme française*, Flammarion, 1936.)

Por último, la evolución de estas dos palabras ha podido ser relacionada con dos procesos de formación de la unidad nacional muy diferentes. En Francia, esa unidad es el resultado de la ampliación del *pré carré* por el clan de los Capeto. La empresa se llevó a cabo muy a menudo por la fuerza, en detrimento de las diferencias locales y de la personalidad de las regiones conquistadas. Para acabar con las veleidades de rebelión de la nobleza, el poder central recurrió al sistema de la *corte*. La centralización tuvo lugar en todos los terrenos, y la unificación del reino fue paralela a la de la lengua. En Alemania, la unidad nacional, más tardía, se llevó a cabo, contra las cortes de los príncipes, cuando la voluntad y la espontaneidad populares fueron descubriendo, en especial por el camino del idioma, una *alma común*. Tanto en Francia como en Inglaterra, el Estado creó la nación e hizo al pueblo a su imagen. En Alemania, fue el pueblo quien creó la nación, que a su vez creó el Estado. Mientras que en Francia la vida social de la antigua monarquía estaba dominada por el foco de *civilización* que era la corte, en Alemania, a medida que en el seno de las capas dirigentes progresaba la «curialización» (*Verhöflichung*), aumentaba el foso entre una vida urbana dominada por la burguesía y otra rural en la que la aristocracia terrateniente seguía viviendo en simbiosis con el pueblo.

«La civilización —dice Norbert Elias— expresa la autosatisfacción de los pueblos cuyas fronteras nacionales y caracteres específicos no son, desde hace siglos, discutidos, por hallarse definitivamente fijados (...). Por el contrario, la noción alemana de cultura es propia de un pueblo que, con relación a los demás de Occidente, ha accedido muy tarde a la unificación y la consolidación políticas, y cuyos límites han fluctuado durante siglos y amenazan siempre con hacerlo.. Por eso, la noción de cultura refleja la conciencia de una nación obligada a preguntarse a cada paso en qué consiste su carácter específico, a buscar y consolidar sin tregua sus fronteras políticas y espirituales. ..»

Una simple ojeada a la *continuidad* de su historia nacional no puede menos de confirmar a los franceses en la idea de que tienen el «mono-

polio» de la civilización. La empresa de los «cuarenta reyes» parece, *a posteriori*, obedecer a una misteriosa predestinación; de ahí la concepción metafísica del hexágono (la nación que *debía* ser), el mito de las «fronteras naturales», etc. Estado, nación, civilización, son tres conceptos que en Francia coinciden, porque es en la idea de civilización en la que el genio nacional se siente expresado. La civilización francesa nació con los Capeto, en tanto que la cultura alemana existe con independencia de las rivalidades entre el pontificado y el imperio. Francia ha tomado su idea de universalidad de la herencia romana, pero la ha referido después a sí misma, lo que ya le valió las críticas de Dante. *Gesta Dei per Francos!* Por el contrario, no se sabe si el *Gott mit uns!* («¡Dios con nosotros!») hace constar un hecho o tan sólo un deseo. Juana de Arco va aún más lejos cuando afirma: «Quienes hacen la guerra al santo reino de Francia hacen la guerra al rey Jesús.» Barrès diría: «Los franceses fueron los inventores de la idea de guerra santa. El soldado del año II, que cree traer al mundo la libertad y la igualdad, se inmola con el mismo ímpetu y animado por el mismo espíritu que el cruzado de Jerusalén.» (*Les traits éternels de la France*, Émile-Paul, 1916.)

La civilización obra sobre lo *finito*: la perfección cerrada; la cultura sobre lo *infinito*: la perfección inacabada. Los alemanes encuentran lo finito poco apasionante. Los franceses se sienten a disgusto ante lo infinito. Decía Voltaire: «Vale más pensar en la propia salud que en el espacio infinito.» Por eso la música no goza del mismo estatuto en ambos países. En Francia es ante todo una diversión; en Alemania, un modo de revelarse el inconsciente popular. «Partiendo de la forma de cultura francesa —dice Sieburg— se podría condenar la música como elemento de formación humana, dado que interrumpe la continuidad de la razón, despoja a las impresiones refinadas de sus formas humanas, devuelve al caos la sensibilidad civilizada y religa de nuevo al hombre a ese universo primitivo del que el francés tanto se enorgullece de haber escapado.» *(Op. cit.)* La música, la filosofía, la psicología de las profundidades, disciplinas «fáusticas» que el francés no puede abarcar mediante el rozamiento, han florecido más en los países de lengua alemana, mientras que las disciplinas «finitas», el gran arte de la jardinería, la pintura de caballete, la escultura y la arquitectura clásica han tenido gran auge en Francia.

Pero lo infinito es también aquello que en la naturaleza carece de límites: el agua, el aire, el viento, el mar, el torrente, los elementos *salvajes*, «originales», por oposición a la naturaleza *domesticada*. La libertad, en los países de cultura, consiste en afrontar el destino como se afronta el huracán. «El espíritu francés —escribe Sieburg— se siente acometido de vértigo ante el pensamiento de que la vida humana pueda ser otra cosa que el despliegue de la libertad que cada ser lleva en sí desde la cuna. El niño es formado conforme al ideal del adulto; su educación es moral e intelectual, no natural. Se renuncia a sacar partido del placer que el juego le proporciona y se prefiere inculcarle el sentimiento de pertenencia a la sociedad humana, es decir, francesa.» En esta oposición se basa la antinomia clasicismo-romanticismo, tal como se manifiesta en el arte, en la literatura e incluso en la disposición de los jardines (el jardín «a la francesa» es aquel en que todo es «civilizado»). Por lo

demás, si la Turena es el jardín de Francia, Francia es el jardín de Europa. El *beau pays français* seduce por su elegancia y su porte. Es un paisaje desprovisto de extremos, de desenfrenos y pasiones. «Pan se presenta aquí con aires civilizados.» (Sieburg.) La propia naturaleza está domesticada; consiste en viñas que se cultivan, campos que se siembran, rientes campiñas. En Alemania, la naturaleza son lagos entre montañas; la landa de Luneburg, cruzada por salvajes cacerías; bosques que llena el fragor de Rübezahl, profundidades inexploradas. En Francia, al turista alemán le impresionarán con frecuencia más las landas de Carnac que los jardines de Blois. Ernst-Robert Curtius explica por qué: «Uno se dice que esos menhires y esos acantilados seguirán ahí cuando el esplendor de París y la eternidad de Roma lleven mucho tiempo bajo tierra.» *(Ensayo sobre Francia,* 1932.)

La frase de Curtius es un buen ejemplo de ese gusto por lo *originario* (todo lo que la lengua alemana designa con el prefijo *ur-*: *Ursprung, Urgeschichte,* etc.), íntimamente ligado al sentido de lo infinito y que conduce a lo que Frobenius no ha dudado en llamar la «ciencia del destino» (Sieburg, por su parte, habla de una «hiperconciencia del tiempo»). Es en el célebre *Discurso* (1807-1808) de Fichte donde esta búsqueda del carácter originario rompe con mayor fuerza. Fichte ve en la lengua alemana el elemento *primario* de la vida común. El pueblo alemán, dice, es un *pueblo originario.* La nación francesa, nacida de una *sumisión* (a la conquista romana), es una nación «derivada», mientras que en la alemana, hija de una *rebelión* (contra la influencia extranjera), el pueblo se ha visto desde sus orígenes frente a las fuerzas elementales de la naturaleza y de la vida. El pueblo alemán es, pues, el único que puede realmente hablar de «lengua materna» *(Muttersprache)*: su lengua lo ha «traído al mundo» como una madre. «En los pueblos cuya lengua es algo vivo —escribe Fichte— la *cultura* impregna la vida entera y alcanza a la totalidad del pueblo; el artista no hace sino expresar, transponiéndolo al ideal, un sentimiento que todos experimentan de forma más o menos confusa.» En los demás, cultura y vida están radicalmente separados: hay como un «tabique» entre las clases cultivadas y el pueblo. En *Los maestros cantores de Nuremberg,* Walther se lo dice al escribano Beckmesser: «No sois vosotros los intelectuales, los inventores, sino el pueblo...» (III, 53). Es, pues, en el terreno de la lengua donde el pueblo alemán encuentra la *continuidad* que la nación francesa halla en su historia. Pero esa lengua es, desde sus orígenes, al mismo tiempo un devenir. Casi homogénea desde el principio, no ha necesitado ser *unificada,* en el sentido en que hubo de serlo la lengua francesa, de origen plural. Permanece, pues, «abierta» y, en sentido propio, *infinita.* «A nuestro modo de ver, el francés es una lengua acabada —dice Sieburg— mientras que el alemán, gracias a la posibilidad de formar palabras compuestas, se parece al flujo y reflujo eternos de un océano.» De ahí la frase de Keyserling, que tan curiosa resulta para el gusto francés: «Sólo lo insuficiente es productivo.» La «claridad francesa» («lo que no es claro no es francés», afirmaba Rivarol) es, en efecto, el resultado de un esfuerzo por racionalizar la lengua. A partir del siglo XVII, los gramáticos no han cesado de disciplinar la lengua francesa, dándole un carácter *académico* inseparable del clasicismo: después de Malherbe, Villon y Rabelais resultan ya *imposibles.*

Incluso el tipo de construcción es revelador. El francés obedece a un orden interno *analítico* y racional (sujeto-verbo-complemento), al contrario que el alemán, donde el verbo que da su *sentido* a la frase no viene sino al final de un período a veces muy largo. «El alemán va de lo accesorio a lo esencial —escribe muy acertadamente Louis Reynaud— como si obedeciese a una especie de crescendo *musical.*» (*L'âme allemande,* Flammarion, 1933.) (Es revelador que este tipo de construcción no se encuentre en Francia más que en la *poesía*, cuando se intenta conseguir un patetismo excepcional). Es un idioma gobernado por el espíritu de la «música», no por el de la razón. La frase alemana es *sintética,* tiende a «expresarlo todo al mismo tiempo», revelando con ello una tendencia básica a asociar *en un solo concepto* nociones que nos parecen contradictorias. La lengua francesa es una *forma acabada;* más limitada desde el punto de vista conceptual, es también más precisa. En Alemania ocurre lo contrario, y esta diferencia puede comprobarse también en la esfera de la ciencia y de la filosofía. La filosofía francesa se expresa en el *marco* de la lengua francesa; no puede romperlo. La filosofía alemana, cuando lo necesita, *crea su lengua.* Según Curtius, «un Hegel, un Schopenhauer, un Nietzsche no podrían existir en Francia: devastarían el jardín de la civilización y reducirían a ruinas el reino de los humanos. Lo infinito del espíritu no puede acomodarse a los marcos en cuyo interior se mueve la filosofía francesa. Porque la filosofía sólo puede erigirse en soberana allí donde es libre para recorrer el espacio inexplorado, sin que ninguna barrera venga a obstaculizar su vuelo. Por eso su papel en la vida intelectual francesa es secundario.

De un lado, tenemos, pues, el arte de Versalles, al cortesía y la moral del *honnête homme,* el sentido de la medida, el gusto por la *forma* y por todo lo *acabado,* las verdades eternas y los principios inmutables, el claro sentido de la alternativa *(ou bien..., ou bien),* la neta separación entre la razón y la imaginación (calificada de «loca de la casa»), Chrétien de Troyes y Corneille, Tomás de Aquino y Descartes, un teatro atenido a una existencia racional «finita» (unidad de acción, de tiempo y de lugar) y que presenta conflictos entre personajes bien determinados; y, de otro, la Reforma, el romanticismo, el *Sturm und Drang,* el gusto por las *ideas en acción,* la tendencia al infinito y la emoción del devenir, la conciliación de los contrarios, la continuidad entre el consciente y el subconsciente, los sistemas de Leibniz, de Schelling, de Hegel, de Schopenhauer, de Kant y de Nietzsche, una tragedia cuya trama enfrenta menos a los protagonistas entre sí que con el destino, etc. En Alemania nada *es,* todo *deviene,* y no es azar que en esa lengua el verbo «devenir» *(werden)* sea auxiliar. «La necesidad de permanecer en un estado creador —escribe Sieburg— específicamente alemana, está en oposición con el deseo esencialmente francés de llevar a buen término una obra.»

* * *

En el siglo XVIII, la irradiación de la corte francesa alcanza a Europa entera. El brillo de la *civilización* llega a su apogeo. Bayle, refugiado en Holanda, decía ya: «Todo el mundo quiere hablar francés; se considera una prueba de buena educación.» En 1725, en su *Traité des études,*

Charles Rollin, rector de la Universidad de París, escribe: «La lengua francesa se ha adueñado no por la violencia de las armas, ni por vía de autoridad, como la de los romanos, sino por su cortesía y educación y sus encantos, de casi todas las cortes de Europa.» En 1767, Voltaire observa: «Nuestra lengua se habla en Viena, en Berlín, en Estocolmo, en Moscú; es la lengua de Europa.» En 1777, el marqués Caraccioli, embajador de Nápoles en la corte de Luis XVI, publica un folleto titulado *Paris, le modèle des nations étrangères, ou l'Europe françoise*. «¡Qué nación! —escribe de los franceses—. Dan brillo a cuanto dicen y sazón a cuanto hacen. Son las mujeres las que suavizan los caracteres y hacen nacer esa amenidad tan necesaria en el comercio de la vida.» Para el abate Galiéni, París es «el café de Europa». Para «cepillarse», los jóvenes príncipes extranjeros vienen a instruirse a París, donde frecuentan los salones en que ponen cátedra mujeres de *esprit*. Como escribe Louis Rougier, allí «se diserta de todo, pero sin pedantería; se abordan todos los temas, pero sazonándolos siempre con la sal de la réplica viva y oportuna. Allí se sermonea, se discute, se bromea, pero con gracia insinuante, palabra flexible y un chisporroteo de frases que se disparan como flechas y producen el efecto de aguijones» («Le Français, langue de l'intelligence au XVIII[e]», en *Le spectacle du monde*, febrero de 1975). Da el tono la burguesía cosmopolita, afecta a la filosofía de las Luces. Tener entrada en el «reino de la calle Saint-Honoré» es un privilegio que todo el mundo se disputa. Celebrando a madame Geoffrin, escribe el abate Delille: «Lo recuerdo: he visto a Europa entera poner triple cerco a su sillón.» En toda Europa surgen imitaciones de Versalles y falsos Trianón. Gibbon, Goldoni y Casanova escriben en francés. «Se trata de un fenómeno espontáneo», afirma Louis Réau en un libro que es autoridad en la materia (*L'Europe française au siècle des Lumières*, Albin Michel, 1938 y 1971).

En Alemania, las aulas son las primeras en ser ganadas para la moda francesa y, en consecuencia, para el liberalismo de las Luces. A partir de las aristocracias principescas, el francés se extiende por todas las capas de la burguesía. Leibniz habla y escribe en francés (o en latín), rara vez en alemán, y alude incluso a la posibilidad de que el francés se convierta, como en Bélgica, en lengua nacional. «No hay nada tan vulgar como escribir cartas en alemán», asegura en 1730 la prometida de Gottsched. En 1740, en sus *Lettres françoises et germaniques*, observa E. de Mauvillon: «Hace unos años, no se decían cuatro palabras en alemán sin añadir dos en francés.» «La lengua alemana —anota el inglés John Moore hacia 1790— es considerada como un dialecto vulgar y provinciano, mientras que la francesa es tenida por la única adecuada a las personas de cierto rango. Los hijos de las principales familias la aprenden antes de saber su lengua materna, de la que se trata de alejarlos por temor a que su pronunciación les haga contagiarse de un mal acento que les impediría articular bien la francesa.» Austria, durante mucho tiempo más «italiana» que «francesa», se pone rápidamente al gusto del día. La emperatriz María Teresa sostiene toda su correspondencia en francés, y en Viena se publican varios periódicos en nuestra lengua. En el norte de Alemania, la presencia de los refugiados hugonotes contribuye a «afrancesar» ciertas regiones (en especial Brandeburgo, donde viven 25 000 protestantes de origen francés). Al llegar a Potsdam, Voltaire descubre que el francés se

ha convertido en la lengua oficial del reino de Prusia, y desea a los escritores alemanes «algo más de *esprit* y menos consonantes». En Rheinsberg, el príncipe Enrique de Prusia tiene una corte a la francesa. «Me he pasado media vida deseando ir a París —dice—. Pasaré la otra media echándolo de menos.» Su sobrino, el margrave de Anspach, es un galómano *enragé*. «Como su tío —dice un autor de la época—, detestaba la lengua alemana y sólo la utilizaba cuando no podía evitarlo. Tuvo amantes de todos los países, excepto alemanas.» Desde Hannover, escribe Zimmermann, en 1769: «Aquí no se dice una palabra que no sea en francés; coquetean en francés, bromean en francés, se besan en francés.» Es en esta época cuando se introducen en el alemán numerosas palabras francesas: términos militares *(Admiral, Armee, Batterie, Kaserne, Marsch, Matrose, Regiment)* y de caza y equitación *(Parforcejagd, Passade, Piaffe)*; verbos en *-ieren (avancieren, defilieren, rekrutieren, outrieren, rekommandieren)*; términos abstractos *(Delikatesse, Galanterie, Raffinement, grotesk, kolossal, pompös, raffiniert)*, de arte *(Bronze, Büste, Kanapee, Maskerade, Konzert, Kabinett)*, de literatura y teatro *(Redakteur, Feuilleton, Balletristik, Phantasie, Broschüre)*, de moda y cocina *(Friseur, Garderobe, Korsett, Likör, Frikasse, Perücke)*, jerga de estudiantes *(Renommage, fidel, solid, kaput)*, etc. Esto acabó por dar lugar a una especie de jerigonza francotudesca en la que se escriben cosas como *Ein Cavalier ist welcher ein gut Courage hat, ein Servis von Porcellain*, y aún peores.

La reacción es lenta, y comienza expresándose en lamentaciones. Ya en 1687, el alemán Christian Thomasius escribe en su discurso *Sobre la imitación de los franceses (Von Nachahmung der Franzosen)*: «Si nuestros antepasados volviesen a este mundo, no nos reconocerían: somos degenerados, bastardos. Hoy entre nosotros todo tiene que ser francés: franceses el atuendo, los platos y el lenguaje, francesas las costumbres, franceses los vicios.» También Cramer deplora la «galicización» *(Verwelschung)*. «En muchas sociedades distinguidas de Hamburgo —dice— nuestra pobre lengua materna se encuentra totalmente proscrita; hay jóvenes que hasta pronuncian su nombre a la francesa.» Las sociedades literarias se burlan de los *Französlinge* (los que remedan a Francia) y «traducen» los galicismos. Leibniz funda en Viena la Teutschliebende Gesellschaft (Sociedad teutófila).

A partir de 1780, la *intelligentsia* de clase media, consciente de expresar las aspiraciones populares, se rebela contra la moda. A las buenas maneras venidas del extranjero, a las costumbres *civilizadas*, pero que juzgan decadentes, los futuros teóricos del *Volksgeist* oponen una *cultura* procedente de las profundidades del alma popular. El propio Federico II, aunque adicto a la universalidad del francés, acaba por inquietarse ante la «desculturización» de Prusia. Las ideas de 1789, recibidas al principio con entusiasmo por muchos grandes espíritus, son criticadas cada vez con mayor fuerza. Herder insiste en «la inmoralidad del francés, lengua de salón, flexible, insinuante, hecha para el disimulo mundano y diplomático, y que lo sacrifica todo a la educación, al bien parecer, a expensas de la sinceridad, mientras que el alemán sólo se presta para expresar la verdad» (Louis Réau, *op. cit.)* Goethe repite la misma idea en *Wilhelm Meister*: el francés, dice una de sus heroínas, es «una lengua *pérfida;* gra-

cias a Dios, no encuentro en alemán palabra capaz de traducir *pérfida* en toda su amplitud; nuestro pobre *treulos* no es a su lado más que un niño inocente. Ser pérfida es ser *treulos* con voluptuosidad, con insolencia, con malicia. ¡Es envidiable la *civilización* de una nación que sabe expresar con una sola palabra matices tan delicados!». El movimiento literario alemán, con Klopstock, Lessing, los poetas del *Sturm und Drang* y un Goethe y un Schiller jóvenes, se lanzan contra el racionalismo y el seudoclasicismo afectados. Condenan la «ligereza» y el «espíritu de disipación» de la literatura francesa, su «escepticismo agostador». En *La dramaturgia de Hamburgo* (1769), Lessing reprocha a Corneille y a Racine que hablen la lengua de la corte, no la de la humanidad, y reemplacen la autenticidad por la etiqueta. «¡Quitad a las obras francesas —exclamó— su corrección *mecánica* y decidme qué bellezas les quedan!» En el terreno artístico, el arqueólogo Winckelmann lanza la consigna del *Los von Paris!* En el Vaticano, el pintor Rafael Mengs, autor del célebre techo del *Parnaso*, en la villa Albani, da un curso de estética titulado *Contra el gusto francés, caracterizado por la profusión de adornos insignificantes.* Tampoco el jardín francés escapa a la crítica; se le reprochan su regularidad, su simetría, su monotonía. Se preconiza la vuelta al gótico. Ante la catedral de Estrasburgo, exclama Goethe: «¡Esto es arte alemán, algo que no se ve en Francia!» Por todas partes, la nueva generación exalta la cultura popular. Mientras que en Francia el nacionalismo va a ser generalmente cosa de la aristocracia, en Alemania surge y se extiende por reacción contra ella. En los escritos del Hainbund, asociación de los poetas de Gotinga que desempeñó un importante papel en el despertar del sentimiento nacional, encontramos, según Elias, acerbas críticas «contra los aristócratas, los galómanos, el inmoralismo de las cortes, el racionalismo cerebral».

De este modo, para los alemanes, a partir de la época romántica, la «civilización» es sobre todo la cortesía exagerada (sólo un francés, en este caso el moralista Joseph Joubert, podía escribir: «Quien no es bastante educado no es bastante humano»), la falta de sinceridad y el nerviosismo en las relaciones humanas, la inútil multiplicación de los convencionalismos, la sensiblería, la ligereza de sentimientos, el deseo de brillar (a expensas de los demás); mientras que la «cultura» se refiere a la profundidad y la constancia de los sentimientos, la confianza, la sinceridad, la fidelidad, la sensación de participar de un alma colectiva, la *gravitas* de los antiguos, la *Gemütlichkeit* («cuando el alma se disuelve en bienestar físico», decía Diesel) y la simplicidad. Kant expresa esta oposición al escribir: «Somos *cultos* en alto grado por el arte y las ciencias, somos *civilizados* hasta la saciedad por el ejercicio de las cortesías y delicadezas sociales.»

A partir de entonces, la antítesis cultura/civilización va a alimentar, a ambos lados del Rin, un mutuo proceso de intenciones. De un lado, se relaciona el carácter «superficial» y «ligero», la «viveza de espíritu que no pasa de ahí», la «falta de seriedad» y el «incansable espíritu crítico» de los franceses con la importancia que dan a la *civilización*; y se denuncia en los ingleses la tendencia a considerar el trabajo no como un fin en sí, como una actividad ennoblecedora, sino como un simple medio (que, en ocasiones, puede uno ahorrarse) para procurarse bienes exclusivamente

económicos. En la otra orilla, se burlan de la «pesadez», la «lentitud» de los alemanes, su dificultad para integrarse en una civilización auténticamente «refinada», su «falta de humor», su literatura «lacrimógena», su gusto por las «oscuras abstracciones»; y en su apego a la *Kultur* se ve un «culto a los instintos», una justificación de la «brutalidad».

En *Poesía y verdad* (libro IX), escribe Goethe: «Estábamos en Estrasburgo, en la frontera con Francia, liberados indirectamente del espíritu de los franceses. Hemos encontrado excesivamente precisa y aristocrática su manera de vivir, fría su poesía, destructiva su crítica, su filosofía obstrusa e insuficiente...» Josef von Görres (1776-1848), cuya obra fue tal vez la contribución más importante del romanticismo a la idea nacional en Alemania (se le debe, en el *Mercurio renano*, además de la definición clásica del *Volksgeist*, la famosa distinción de los tres «órdenes», el *Lehr-*, el *Wehr-* y el *Nährstand*), había empezado por pedir la incorporación de Renania a la República Francesa. En sus *Resultados de mi misión en París* (1800), renunciando a sus ilusiones juveniles, descubre entre los caracteres nacionales, y en particular entre el francés y el alemán, divergencias fundamentales. Más tarde se confesará *Franzosenfresser* («ávido de francés»). En 1821 escribe: «Ningún pueblo se siente tan a gusto en esta tierra como el francés; se podría llamar a la raza francesa la raza terrenal por esencia, o, cuando menos, la raza europea por excelencia. A ninguna otra le ha caído en suerte tal inteligencia de las realidades de este mundo, lo que le permite descubrir sin esfuerzo las relaciones entre las cosas, coger la ocasión al vuelo y adaptarla libremente a las circunstancias; ninguna otra tiene esa destreza para encontrar rápidamente su camino en medio de las circunstancias más embrolladas, para plegarse con flexibilidad a todas las formas, a todas las situaciones (...). Ninguna posee en ese grado el don de extraer de lo profundo la vida y la pasión, la emoción y los sentimientos, para sacarlos a la superficie y hacerlos brillar en todo su esplendor, como oro batido. No hay otro pueblo capaz de tomar la vida con esa naturalidad tan leve, tan alegre, con una gracia tal; de ordenar las relaciones sociales con tan simpática ligereza y de jugar de manera tan natural con lo serio de la vida que ésta, quieras que no, se vuelve broma. Es la comparación con esa viveza, con esa ligereza de pájaro lo que nos hace encontrar a los alemanes tan pesados, tan torpes que parece que andan a cuatro patas. Y es que son sus contrarios en todo, tanto en sus disposiciones como en sus aspiraciones: lo que en los franceses se manifiesta de manera más exterior es en ellos totalmente íntimo; se muestran replegados sobre sí mismos en todos sus actos y pensamientos; están dotados de una razón fuerte y poco sagaz, de una imaginación viva, pero su palabra es balbuciente; tienen una profunda sensibilidad carente de tacto, una gran fuerza de voluntad sin la menor destreza para utilizarla, viven en el futuro o en el pasado, nunca están a gusto en el presente (...). Menos dominados por los sentidos, han tenido siempre una vida más imperiosamente consciente. Como dependen menos de las impresiones externas, se ha desarrollado en ellos una mayor actividad interior, actividad que más influye en lo externo que se deja influir desde fuera, y que en el interior se ejerce de arriba abajo, buscando con atención lúcida y reflexiva poner orden tanto en los fenómenos de la vida íntima como en los del universo.» (*Europa und die Revolution.*)

En su célebre *Introducción a la obra sobre el kavi* (1836), Wilhelm von Humboldt, invirtiendo la perspectiva tradicional, distingue tres etapas en la «construccion» de la humanidad; la primera es la de la civilización, la segunda la de la cultura, la tercera la del «proyecto creador» (Bildung), verdadera síntesis que indica la consumación de un individuo o un pueblo. «La *civilización* —escribe— tiene el efecto de hacer a los pueblos más humanos en lo que toca a sus instituciones exteriores, así como a los hábitos mentales que implican.» Pero el pueblo o el individuo *civilizado* necesitan aún *cultivarse* para alcanzar ese «estilo inimitable que el conocimiento adquirido y el sentimiento vivido del conjunto de las aspiraciones (espirituales y sociales) confieren a la afectividad y al carácter».

La misma idea, según la cual la *Zivilisation* corresponde a los esfuerzos por mejorar el medio social y la *Kultur* a los de mejora de la personalidad interna, será repetida por otros muchos autores. Para Friedrich Lange (1828-1875), la cultura es «la máxima perfección posible de la personalidad». «Lo que entiendo por *cultura* —precisa Lange— no es una especie de almacén de las instituciones políticas, sociales e incluso morales, un surtido de los productos técnicos, artísticos y científicos que un pueblo civilizado ha conseguido crear y está dispuesto a intercambiar con los demás pueblos en el mercado mundial (...). En la cultura, en el sentido respetable del término, el elemento creador es el hombre, y lo creado es también esencialmente el hombre, y no sólo instituciones y obras.» En 1905 escribirá Josef Ludwig Reimer: «La capacidad de cultura designa una forma de humanidad superior que se manifiesta en el artista, el pensador, el filósofo, el inventor. La capacidad de civilización se refiere a la aptitud de crear para el organismo posibilidades vitales cada vez más numerosas, sin tener realmente en cuenta lo que constituye la esencia del ser humano.» Para Reimer, «la civilización será, en el mejor de los casos, un medio cada vez más perfecto para realizar los fines de la cultura». La misma teoría encontramos en Rudolf Eucken (*Les grands courants de la pensée contemporaine*, Alcan, 1911) y Alfred Vierkandt (*Handwörterbuch der Soziologie*, 1931).

En 1852, en *Ein Sommer in London*, escribía el gran novelista Theodor Fontane: «Inglaterra es a Alemania lo que la forma al contenido, lo que la apariencia al ser. A diferencia de los objetos (...), los hombres son juzgados allí por la forma por el embalaje más exterior.» En 1871, en una de sus cartas a David Strauss (reproducidas en *La réforme intellectuelle et morale*), dice Renan: «La pasión que os invade y que tan santa os parece es capaz de arrastraros a actos lamentables. Por el contrario, una de las debilidades que nosotros, los franceses de la vieja escuela, tenemos es creer que las delicadezas del hombre galante son antes que cualquier deber, que cualquier pasión, que cualquier creencia, que la patria, que la religión.»

* * *

Nietzsche utiliza la palabra «cultura» en varios sentidos diferentes. Ante todo, en el más corriente (cultura/incultura), para denunciar los errores de la enseñanza de su época. La cultura no es en ese caso más

que la enseñanza de «humanidades» que se da en las escuelas: «La concepción falsa e infecunda de la cultura... Su resultado, si nos situamos en el punto de vista vulgar y empírico, es el filisteo cultivado.» *(Consideraciones inactuales.)* O también: «¡Qué incomprensible sería para un verdadero griego el tipo... del hombre culto moderno!» *(El origen de la tragedia.)* No obstante, Nietzsche acabará por oponer el *Kulturmensch*, que no es en realidad sino ese «filisteo cultivado», al hombre dionisiaco, símbolo de la autenticidad (*El origen de la tragedia*, I, 49). Opone también «cultura» a «naturaleza»: «¿Qué es eso que llamáis natural, sino un resto más antiguo de aprendizaje, una experiencia, un adiestramiento, una asimilación, llevado a cabo tal vez en la época de nuestros padres, o aún antes?... Y además, aprender, ¿no es darnos a nosotros mismos dotes naturales? *(Aurora).* Finalmente, percibe la antítesis cultura/civilización, sobre todo cuando piensa en una cultura alemana regenerada por un retorno «a las fuentes de su ser» (la música en particular), en oposición a la *Zivilisation* romana (*El origen de la tragedia*, I, 110, 126). En *La voluntad de poder* (vol. 1) encontramos un aforismo titulado *Kultur contra Zivilisation*: «Los puntos culminantes de la cultura y la civilización no coinciden (...). La civilización tiene un valor distinto al de la cultura; tal vez sus fines sean opuestos.» Duda que lleva algo más lejos, en el mismo libro (vol. 2): «La civilización es ante todo el medio de dirigir el gusto contra la excepción y en favor de la media.»

Wagner, que opone la inteligencia sensible a la abstracta, reprocha también a la civilización su frialdad. La acusa de dedicarse a la interpretación, no a la innovación; o la observancia de las reglas, no a la creación de nuevas normas. A sus ojos, Luis XIV fue el «convencionalismo en persona». Este convencionalismo se imponía a todos y a todo, incluso al lenguaje, reglado por los decretos de la Academia. Ahora bien, dice, para hacer gran obra no basta con aplicar unas reglas; y si éstas son demasiado estrictas pueden incluso acabar con la inspiración. En Versalles se sucedieron generaciones de virtuosos, pero de «virtuosos del *déjà-vu*». De ahí el fenómeno de la *moda*, típico de la *civilización*: la moda, excitante artificial, suscita una falsa necesidad, una necesidad de la mente, no del corazón. «Ser libre —escribe Wagner— es ser *verídico;* es decir, conforme al propio ser, absolutamente acorde con la naturaleza.» (Carta a Röckel, 25 de enero de 1854.)

En 1870, tras la proclamación por Roma del dogma de la infalibilidad pontificia, Bismarck choca con los católicos recalcitrantes. Se lanza entonces, según la célebre fórmula del naturalista Virchow, a una «lucha por la cultura» (contra el oscurantismo): la *Kulturkampf*. Esta «campaña» le lleva a tomar implícitamente posición en favor de la *religión directa*, la que pone al individuo consciente de la profundidad de su ser cara a cara con Dios y lleva el alma a unirse directamente con él. Bismarck ve en el socialismo de Estado el medio para dotar de una *cultura* a la recién unificada nación alemana. La *Kulturkampf* asocia la cultura popular al Estado civilizado. Bismarck declara: «El hombre debe su grandeza al torrente que corre bajo él.»

En Francia, la llegada de la burguesía al poder pone a la filosofía de las Luces al frente del Estado. Guizot, en su *Historia de la civilización en Europa* (1828), y más tarde en la *Historia de la civilización en Francia*

(1830), identifica civilización y progreso, y hace entrar en esta noción el perfeccionamiento de la vida social e individual, «el desarrollo del hombre mismo, de sus facultades, sus sentimientos y sus ideas». Francia, añade, marcha en cabeza del movimiento civilizador porque posee tres virtudes esenciales: claridad, sociabilidad y simpatía. Se halla así «en el corazón de la civilización». Los sansimonianos comparten esta exaltación: Francia, que ha dado al mundo la *Declaración de los derechos del hombre*, puede (y debe) ser pionera de la civilización universal. Ella es la «antorcha de la humanidad». Volvemos a encontrarnos con la tendencia a creer que el espíritu francés, considerado el más racional posible, es también el más universal e implica la exportación al mundo entero de los principios que lo animan. Por una paradoja sólo aparente, este universalismo desemboca en el imperialismo. Bajo la III República, esa misma certeza íntima inspira la aventura colonial (como inspirará, un siglo más tarde, el imperialismo norteamericano). En esa época, la idea de patria, nutrida con los recuerdos del año II, desempeña en la escuela laica el papel reservado a Dios en los colegios de las órdenes religiosas. En la Sorbona, el germanista Charles Andler explica que la mentalidad alemana segrega una concepción metafísica de la vida, en tanto que el espíritu francés proporciona de una manera espontánea una teoría sobre los destinos de la civilización. A partir de la aventura boulangista y el escándalo de Panamá, sin olvidar el *affaire* Dreyfus, parte de la opinión deserta de las ideologías de la república. El nacionalismo francés da un giro a la derecha, aproximadamente hacia 1880-1890 (*El discípulo*, de Paul Bourget, 1889); pero es para volverse hacia un neoclasicismo que deja intacta la idea de civilización. La escuela monárquica, con Maurras, denuncia airada las «nieblas del Norte». Ensalzada tanto por la derecha, que ve en ella la herencia de Grecia y Roma, como por la izquierda, que la recibe de los «grandes precursores» de 1789, será esa idea de civilización la que inspire la *Unión Sagrada* al iniciarse el primer gran conflicto mundial.

A fines del siglo pasado, la antítesis cultura-civilización vuelve a aparecer en la obra de Ferdinand Tönnies (1855-1936) (*Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887). A la comunidad (*Gemeinschaft*), asociación de tipo *orgánico* en la que el grupo se define por referencia a un alma común, a un «querer profundo», opone Tönnies la sociedad (*Gesellschaft*), *construcción mecánica* y racionalizada que encuentra su expresión más completa en la gran ciudad. Por extensión, distingue tres formas *comunitarias*: la familia, el pueblo y la ciudad, basadas respectivamente en la comunidad de sangre, la vecindad y la colaboración; y tres formas *societarias*: la ciudad comercial, la ciudad-capital y la ciudad cosmopolita, que tienen por base respectiva el contrato mercantil, el Estado-nación y la opinión pública. A estas diferentes formas corresponden tipos específicos de *voluntades* y de *lazos*. A la comunidad corresponde la *voluntad orgánica*, principio de toda acción, que confiere a la vida su auténtica unidad. Nacida de la constitución de los individuos y de los pueblos, se manifiesta sobre todo en la afectividad, el hábito (una «segunda naturaleza») y la memoria, por medio de una *tonalidad afectiva* invariable que contiene la esencia misma de la moralidad, al ser la única capaz de inspirar el valor y el genio. A la sociedad corresponde la *voluntad reflexiva*, puro producto del intelecto, nacida del deseo de alcanzar un fin

meditado. Su acción se traduce en la formación de los «sistemas de pensamiento», los conocimientos abstractos, los cálculos, las especulaciones, etc. Aunque a veces muy fuerte, carece de efecto sobre el cuerpo; su eficacia sólo llega a tener sentido en relación con la voluntad orgánica, cuya energía orienta hacia un objeto determinado. Esta distinción coincide exactamente con uno de los rasgos de la antítesis cultura-civilización: en efecto, la voluntad orgánica se explica por el *pasado*, por expresar posibilidades *originarias*, mientras que la voluntad reflexiva se explica por el *futuro*, en la medida en que sólo se moviliza en función de un *objetivo* determinado. En cuanto a los lazos, Tönnies distingue los *comunitarios*, que son «vínculos de cultura»: la obediencia familiar, la costumbre, la conciencia profesional, y los *societarios*, que son vínculos de civilización»: el contrato, el Estado, la prensa formadora de la opinión. Sólo los primeros garantizan «la conformidad de derecho natural entre las relaciones del trabajo con el goce de un lado y la subordinación entre la dignidad y los servicios de otro» (M. Tazerout, *Critique de l'éducation allemande*, NEL, 1946). Tönnies ve en los conflictos entre las clases cultas y las clases civilizadas la trama esencial de la historia, e interpreta la historia reciente como un progresivo rechazo y absorción de las comunidades orgánicas por la sociedad mecánica; es decir, un proceso de decadencia. Tönnies será criticado por Othmar Spann y, en menor medida, por Litt y Simmel, pero ejercerá una profunda influencia sobre Max Weber, Schmalenbach (a quien debemos el añadido de la categoría sociológica de *Bund*, «liga», a las dos nociones fundamentales de Tönnies), Metzger *(Gesellschaft, Recht und Staat)*, Staudinger *(Kulturgrundlagen der Politik)*, François Perroux *(Capitalisme et communauté de travail*, 1938), Rumpf, Th. Geiger, Plenge, etc.

En diversos grados, encontramos todavía la antítesis cultura/civilización en Alfred Weber *(Gedanken Zur deutschen Sendung)*, hermano de Max Weber,[3] y en Werner Sombart *(Helden und Händler)*, Carl Schmitt *(Politische Romantik)* y Thomas Mann. Este último, en sus escritos de juventud, teorizó incluso sobre ella. En su primera novela, *Los Buddenbrook (Buddenbrooks. Verfall einer Familie*, S. Fischer, Berlin, 1901), cuenta la historia de una gran familia de la burguesía de Lübeck. Los Buddenbrook han sido fundadores de la Hansa, pero, a lo largo de cuatro generaciones, han decaído sin cesar bajo la doble influencia de la filosofía de las Luces y de un quietismo atormentador y complicado. Al bisabuelo, muerto en 1841, le gustaba hablar francés, y sus ideas reflejaban el racionalismo de la *Aufklärung*. Su hijo, Johann, muerto en 1855, se felicita del

3. Durante la Primera Guerra Mundial, Max Weber expresó opiniones que Raymond Aron ha podido calificar de «nacionalistas» *(La sociologie allemande*, Alcan, 1935). En 1918 tomó vigorosamente la defensa de Ludendorff, en aquel momento muy criticado por la prensa alemana. (Véase sobre el tema el libro de Ilse Dronberger, *The Political Thought of Max Weber*, Meredith Corp., Nueva York, 1971, págs. 216 y 225). Evidentemente, fue sólo un paréntesis en su obra. Dice Aron: «La visión darwiniana-nietzscheana del mundo constituye el marco en que se integra la concepción weberiana de la *Machtpolitik*. El otro fundamento filosófico de la filosofía weberiana del poder lo constituye el politeísmo, la pluralidad de valores incompatibles (...). De ahí pasa Weber a dos proposiciones, ambas ligadas a la *Machtpolitik:* según la primera, no hay tribunal que pueda decidir el valor relativo de las culturas alemana y francesa; de acuerdo con la segunda, es imposible dedicarse a la política y ser cristiano (al menos si la moral cristiana es la del Sermón de la montaña).» («Max Weber et la politique de puissance», *Preuves*, noviembre de 1964.)

progreso técnico y la incipiente democratización, y desempeña un pequeño papel en la revolución de 1848. De sus dos hijos, sólo Thomas, muerto en 1875, ejerce funciones importantes en la ciudad, entre continuas crisis de conciencia, fruto de una excesiva sensibilidad. Su hermano Christian, nacido en 1828, es incapaz de la menor constancia en el trabajo. Hanno, hijo de Thomas, nacido en 1861, es ya propiamente un inepto para la vida. De constitución frágil, asaltado por continuas angustias, muere poco después de fallecer su padre. Con él termina la estirpe. La novela tuvo un gran éxito en Alemania, e incluso fue llevada al cine.

Al comienzo de la guerra, viendo que los aliados decían combatir en «defensa de la *civilización*», Thomas Mann encomienda a Alemania la lucha «por la posibilidad misma de una *cultura*». Ya en noviembre de 1914 expone esta idea en un ensayo titulado *Gedanken im Kriege*. Más tarde la desarrollará en *Federico II y la Gran Coalición* (S. Fischer, Berlín, 1915), y en una respuesta a Romain Rolland, después resumida en los *Betrachtungen eines Unpolitischen*, obra escrita a partir de 1915 y publicada en 1918. En la misma época polemiza con su hermano Heinrich, a quien reprocha su hostilidad al militarismo y su simpatía por la idea de civilización. «Para Thomas Mann —dice André Banuls—, la civilización, más que suavizadora, es "disolvente". Con la esperanza de implantar la dictadura de la uniformidad, opone al Estado un internacionalismo dogmático, prosaico y grandilocuente (...). El resultado será el reinado de la "civilización homogénea", la "colonización de la tierra", *die pazifierte Esperanto-Erde* mediante el imperialismo de la civilización...» («Les mots "culture" y "civilisation" en français et en allemand», en *Études germaniques*, XXIV, 1969, 2). Mann va incluso más lejos. Detrás de la oposición cultura/civilización, descubre otra entre «alma» *(Seele)* e «intelecto» o «espíritu» *(Geist)*. En sus *Betrachtungen*, escribe: «La civilización es (...) el Espíritu mismo, el *Espíritu* en el sentido de Razón, pulimento de las costumbres *(Sittigung)*, duda, progreso de las Luces, *disolución* en fin, mientras que la cultura sería, por el contrario, el principio arquitectónico de organización estética que conserva, protege y transfigura la vida.» Mann responde así a su hermano, que afirmaba en 1910: «El *Espíritu* no es conservador y no admite privilegios. Es disolvente *(er zersetzt)* e igualitario; y, por encima de las ruinas de cien bastillas, marcha hacia la total realización de la verdad y la justicia, aunque su perfección haya de ser la de la muerte.»

Thomas Mann fue evolucionando, y ambos hermanos se reconciliaron en 1922, coincidiendo en la postura de Heinrich. Pero, aunque trate de conciliar los conceptos de cultura y civilización, Thomas seguirá distinguiéndolos. Así, en 1924, en *La montaña mágica* (*Der Zauberberg*, S. Fischer, Berlín), cuando describe la actividad de Occidente como «filistea y mecanizada». En esta novela, el escritor italiano Settembrini es un puro representante de la ideología de la *Aufklärung*: demócrata, francmasón, colaborador de una nueva *Enciclopedia*, auténtico «literato campeón de la civilización» *(Zivilisationsliterat)*, cree que la revolución del siglo XX vendrá, como la de 1789, de la literatura. Su «desvarío —dice Thomas Mann— es generoso y anticuado». En el polo opuesto, el personaje de Hans Castorp simboliza la fuerza que despierta y nutre la vida: «En nombre de la bondad y del amor, el hombre debe negar

a la muerte cualquier poder sobre su pensamiento.» Castorp, nacido en una familia patricia de Hamburgo, muerto durante la guerra de 1914-1918, se lanza a una amplia encuesta sobre el sentido de la existencia humana. Entre las doctrinas opuestas de Settembrine y de Naphta (jesuita «comunista», partidario de una dictadura teocrática), adopta una actitud que tiende a la *síntesis* de ambos puntos de vista. Con ello se acerca al propio Mann, su creador, que declarará en 1927: «La ley mundial de la Diferenciación, a la que también podemos dar el nombre de *cultura*, es tan inviolable y respetable como la de la Universalización, cuyos efectos conocemos como *civilización;* el elemento nacional, unido a la idea profunda de la cultura, que es la de la soberanía del yo y su inmediatez ante Dios, tiene tanta justificación como la esfera más luminosa, espiritual y humana de la emancipación racional, el universalismo y la sociabilidad que designamos con la palabra civilización» («Les tendances spirituelles de l'Allemagne d'aujourd'hui», en *L'esprit international*, I, 1, enero de 1927).

* * *

En 1914 estalla la guerra. Nunca ha sido mayor la incomprensión entre los beligerantes. *Kultur* y civilización se enfrentan de lleno. A poco de empezar las hostilidades, intelectuales alemanes lanzan un *Llamamiento a las naciones civilizadas*. Este célebre texto será traducido en Francia, con prólogo y comentarios de Louis Dimier (Nouvelle Librairie Nationale, 1915). Sus firmantes denuncian «las mentiras y calumnias con que nuestros enemigos tratan de manchar la justa y buena causa de Alemania en la terrible lucha que nos ha sido impuesta. En Alemania, ejército y pueblo son una misma cosa —añaden— y en este sentimiento de unión fraternizan hoy millones de habitantes sin distinción de cultura, clase o partido». El llamamiento está firmado por noventa y tres personalidades, entre ellas Ernst Haeckel, Rudolf Eucken, Gerhart Hauptmann, Max Klinger, Karl Lamprecht, Adolf von Harnack, Ludwig Fulda, Siegfried Wagner, Franz Liszt, Wilhelm von Bode, Eduard Meyer, Friedrich Naumann, Max Planck, Wilhelm Röntgen, etc. (En 1915 será firmado, en forma algo modificada, por 1 341 personalidades, entre las que había 352 profesores.) El filósofo Émile Boutroux les responde, en la *Revue des deux-mondes* de 15 de octubre de 1914: «En el fondo, los alemanes están poco civilizados.»

De una y otra parte se multiplican los libelos. En *L'Allemagne barbare* (Walter & Cie, 1915), Gabriel Langlois escribe: «El *furor teutonicus* parece ser un mal incurable y peligroso que ninguna medicina que no sea la de "muerto el perro se acabó la rabia" puede aniquilar (...). A los alemanes, con toda su fama de trabajadores incansables, no les gusta el trabajo (...). El alemán odia cuanto es bueno, cuanto es bello porque se da cuenta oscuramente de que jamás podrá alcanzar el noble ideal de humanidad de las razas latinas (...). Cuando el alemán sea expulsado de Francia, cuando esa raza malsana sea aniquilada, la tarea de los civilizados estará medio concluida. Aún será preciso limpiar las naciones infestadas por el virus germánico.» Los capítulos del libro de Langlois se titulan: «El primer bárbaro alemán: Atila», «El dios alemán protector de los crímenes: Martín Lutero», etc. Edmond Terrier (que dice de la

civilización: «Es entre los pueblos lo que la cortesía entre los hombres. Supone ante todo considerarse iguales») escribe: «La civilización "cultural" tiene por objeto ante todo la producción económica de riqueza.» (*France et Allemagne*, Payot, 1915.) En *Les Allemands peints par eux-mêmes* (1917), A. Tudesq y J. Dyssord explican «por qué los alemanes se complacen en bombardear las catedrales». Añaden que los alemanes «no tienen una música ni una literatura nacionales». Los Junkers son gentes de «espíritu limitado», y la mujer alemana el «saco de los golpes». Conclusión: «No existe cultura alemana.» Podrían llenarse muchas estanterías con títulos como *Los bárbaros modernos* (Ch. Noiht, *Les barbares modernes*, Walter et Cie, 1914), *Los superboches* (Beaunier, *Les surboches*, Bloud et Gay), *El odio alemán* (Paul Verrier, *La haine allemande*, Berger-Levrault), etc. Veinte años más tarde todavía escribirá el germanista Rene Lote: «Alemania no ha tenido nunca peor enemigo que ella misma. Su "cultura", a la vez práctica y mística, nunca podrá hacer las veces de civilización.» (*Histoire de la «culture» allemande*, Alcan, 1934.)

En una conferencia pronunciada en París el 20 de enero de 1926, Thomas Mann describía esta atmósfera de nacionalismo exacerbado: «El entusiasmo guerrero que animaba a los adversarios de Alemania, al mundo occidental, se caracterizaba por el rasgo específico de combatir por la civilización. Su guerra era una guerra contra la guerra. La élite de su juventud luchaba de manera consciente para que esa guerra fuese la última (...). Pero Alemania, con razón o sin ella, estaba convencida de que, teniendo en cuenta la situación general del mundo, profundamente aburguesado, desespiritualizado e incrédulo, era en Alemania donde las fuerzas engendradoras de vidas santas y profundas estaban aún más vivas, esas fuerzas de las que la civilización es enemiga, pero que constituyen el elemento originario, la naturaleza fecunda en que germinan la religión y el arte y cuya expansión creadora designamos con el hombre de cultura.»

A partir de los años veinte, bajo el influjo de los acontecimientos, una parte cada vez mayor de la opinión alemana se acostumbra a entender por «civilización» ideas tales como nivelación, igualitarismo y mentalidad cosmopolita, urbana, y por ello generadora de desarraigo, tanto si es burguesa como si es proletaria. En esos crisoles que son las megalópolis, la «civilización» *corrompe* los sentimientos. Provoca el estrés, agota y despuebla los campos, favorece la delincuencia, hace inútiles el valor, las virtudes viriles y el sentido del honor, domestica, vuelve cobarde, blando, mediocre. Por el contrario, la «cultura» estimula las virtudes esenciales. Educa, selecciona. La *Zivilisation* se convierte en sinónimo de urbanización, sofisticación, tiranía de la máquina, amontonamiento, servilismo; la *Kultur*, de autenticidad, sinceridad, buena disposición, simplicidad. La civilización va unida a la dispersión de la sociedad. Un individualismo exacerbado, ejercido a expensas de la sociedad, acaba por privar a ésta de todo carácter orgánico. Cada grupo social persigue sus propios intereses en detrimento de los demás, cada clase se presenta como antagonista de las otras. Disociación también en el terreno de las artes, donde cada tendencia artística lo reduce todo a sus propios puntos de vista. La familia se desintegra. Se abre un abismo entre el pueblo y sus dirigentes. El espíritu de *análisis* se ejercita a costa del de *síntesis*. Hay

un divorcio entre la inteligencia y la vida. Se impone, pues, el paralelo con la idea alemana del carácter *suprasensible* de la cultura, por cuanto manifiesta el alma *(Seele)* de una comunidad nacional, a diferencia de su espíritu *(Geist)*; idea que procede del romanticismo, pero también de la teoría hegeliana de un «espíritu objetivo» animador de la totalidad de las instituciones sociales.

En el terreno filosófico, la oposición entre el *alma* y el *espíritu* corresponde a la antítesis entre las filosofías *de la razón y del espíritu* y las *de la voluntad y de la vida.* En la tradición filosófica francesa, el hombre es ante todo un ser de razón, ya se trate de la razón instrumental de tipo cartesiano, que propone y facilita la comprensión y el dominio de la naturaleza, ya de la razón de las Luces, que se esfuerza por organizar el mundo de acuerdo con los principios abstractos de progreso y libertad. La filosofía clásica, apoyada en la razón, oscila continuamente entre el moralismo, el escepticismo y el criticismo. Pascal, Condillac y Maine de Biran *analizan* los sentimientos y las emociones. Montaigne se atiene a su «*Que sais-je?*». Descartes y Malebranche instrumentalizan el pensamiento. Pierre Bayle, padre del espíritu crítico, se convierte en propagador del libertinaje del espíritu. Montesquieu ataca las instituciones. Voltaire usa la burla y la rechifla. La *Enciclopedia* denuncia el poder real. Rousseau pone en causa el principio mismo de los mecanismos sociales. En la esfera religiosa, la tradición francesa comprende muchos teólogos, pero casi ningún místico. Tomás de Aquino había apelado a la razón para fortalecer la fe. En 1790, la Revolución pone la fe al servicio de la Razón y levanta a ésta un altar. En el siglo pasado, Lamartine exclama: «¡A quien le horroriza la razón le horroriza Francia!»

En Alemania, la filosofía de la vida se expresa en las obras de Schelling, Schopenhauer y Nietzsche, pero se inspira también en el «panteísmo cristiano» de un Maestro Eckhart y de los místicos alemanes de la Edad Media. Conocida es la frase de Schiller: «Nosotros vivimos. Nuestras son las horas. Y el que vive tiene razón.» El gran reproche que hace Nietzsche al «sacerdote ascético» es que desprecia la vida; que pretende que nada vale comparada con la excelencia de los «trasmundos» y del reino de los cielos; que afirma: perezca la vida con tal de que triunfe la Verdad. Sócrates, dice Nietzsche, ha debilitado en el hombre el instinto de conservación. Ha justificado y alimentado la pérdida de energía. El ascetismo, fuente de las debilidades que nos hacen vulnerables a todo tipo de ilusiones, es sobre todo un crimen contra la vida, porque crea un clima malsano en el que el intelecto se instala como coartada y explicación última. Ahora bien, quien percibe, afirma y niega es el ser vivo y no el espíritu puro. Toda visión del mundo es una interpretación de acuerdo con datos *vitales*. En 1890, Julius Langbehn *(Rembrandt éducateur)* ven en Rembrandt al representante de un arte del claroscuro que pone en movimiento las fuerzas de la imaginación. Es, afirma, el maestro de obras de una *cultura* implícita que puede (y debe) triunfar del orden burgués, basado en el racionalismo industrial, la vulgaridad y un intelectualismo esterilizador. A partir de comienzos de este siglo, encontramos el mismo tema en autores tan diferentes como Hans Driesch *(Filosofía de lo orgánico,* 1909), Th. Lessing (*La decadencia de la tierra por el espíritu,* 1916), Othmar

Spann (*Del Estado real*, 1924) Edgar Dacqué (*Naturaleza y alma*, 1926), A. Seidel (*La conciencia como fatalidad*, 1927), Hermann von Keyserling, Ludwig Klages, Oswald Spengler, Wilhelm Dilthey (*Investigaciones sobre la historia del espíritu alemán*, 1927), etc.

Dilthey se sitúa en un plano especulativo. La conciencia histórica es para él, *a un tiempo*, una cultura de la idea y de la vida. En consecuencia, la cultura es definida como la «conciencia religiosa» del hombre; la civilización, como una cultura desarrollada por la «realidad sociohistórica». En último extremo, la civilización se convierte en cultura realizada: la primera es a la segunda lo que la mano que ejecuta al cerebro que concibe. Para Simmel (*Intuición de la vida*, 1919), la vida trata siempre de acrecentarse *(Mehr-leben)*, pero también intenta trascenderse, ser algo más que vida *(Mehr-als-leben)*. Se «convierte a l'Idea».

Keyserling (*El porvenir de Europa*, 1918; *Le monde qui naît*, Stock, 1926; *El espectro de Europa*, 1928; *La Révolution mondiale et la responsabilité de l'esprit*, Stock, 1934) denuncia los abusos del entendimiento analítico, cuya «monstruosa hiperpotencia» se ejerce en detrimento de la comprensión intuitiva y sintética. Las ideas puras, dice, permiten *saber*, pero sólo el «alma» permite *comprender*; es decir, penetrar en el sentido de lo que uno sabe. Ahora bien, el sentido, que es el *lugar* donde se funden lo espiritual y lo viviente, es función del *nivel* del individuo: está implicado directamente en su ser, y, como él, sólo dura transformándose. «El fin de la filosofía debe ser, pues, crear una vida auténtica que acabe con los espejismos y desenmascare los falsos problemas. Ningún ideal dura cuando se reviste de una apariencia de estabilidad. Sólo puede lograr permanencia si es una tensión constante, con cierta dirección... El Dios de la Verdad no preexiste más allá de los esfuerzos que tienden hacia él; es un continuo devenir y se crea entre nosotros, en nosotros, como el Dios de Hegel. Toda cristalización, toda forma definitiva, es un desecho que la vida rechaza.» (Maurice Bocher, *La philosophie de Hermann Keyserling*, Rieder, 1927.) Por otra parte, Keyserling observa que Europa, bajo la influencia de Estados Unidos, se consagra únicamente a fines externos y crea una *civilización* de pura comodidad material (la «civilización del menor esfuerzo»). El americanismo, subraya, es una plaga; el intelectualismo provoca la «deshumanización». Ambos orientan las facultades humanas hacia técnicas totalmente desprovistas de alma. Pero ocurre que el hombre es una síntesis de elementos «telúricos» y elementos espirituales. Ensalzando la «inigualada perfección» de la antigüedad pagana, Keyserling afirma que el divorcio entre las «fuerzas telúricas» y el espíritu empezó con el cristianismo. Propone poner esas fuerzas al servicio de una nueva conciencia y apela a un «domador». Toda sociedad nueva, añade, deberá basarse en tres disposiciones fundamentales: el aristocratismo, que es el respeto por las diferencias y la aceptación de las jerarquías; la veracidad del espíritu y la fidelidad a la tradición. Enuncia dos principios: «1.º Todos los sistemas pueden ser buenos si los aplican hombres superiores. 2.º Todo sistema que se hace rígido es malo en un sentido absoluto, porque la vida es esencialmente flexible.» La cultura del futuro consistirá en descubrir el *sentido* de cada situación; la sabiduría, que siempre es acción en algún aspecto, en hacer de la vida la expresión integral de ese sentido. A partir

de 1920, Keyserling dirige en Darmstadt una escuela de tal sabiduría, que publica las revistas *Der Leuchter* y *Der Weg zur Vollendung.* Preconiza la unión entre Oriente y Occidente con vistas a una «nueva síntesis de la inteligencia y el alma», que deberá llevarse a cabo «mediante el enriquecimiento de lo inferior, no empobreciendo lo mejor».

Preocupaciones análogas encontramos en Walther Rathenau *(¿Adónde va el mundo?),* ministro de Asuntos Exteriores en la República de Weimar, muerto en 1922. (Fue asesinado en Rapallo por nacionalistas que le reprochaban haber firmado el pacto germano-soviético.) Rathenau siente verdadera repulsión por la civilización *mecanizada,* a la que hace responsable de la nivelación de los destinos y las condiciones, la industrialización a ultranza, las falsas esperanzas y la miseria. Proponer dar paso a fuertes individualidades que impongan la renuncia al egoísmo y al provecho individual. Llega incluso a pedir la abolición de la herencia. «Nuestra sociedad debe desaparecer —escribe— en favor de una comunidad organizada con arreglo a un nuevo humanismo, de una sociedad en la que capitalismo y proletariado estén igualmente proscritos.» «La tierra morirá por el espíritu», afirma por su parte Edgar Dacqué; y Arthur Moeller van den Bruck *(Der Preussische Stil),* suicida en 1925, opone también el impulso vital al intelecto y propone, citando a Wagner, «poner el inconsciente al servicio de una nueva conciencia».

Por la misma época, Ludwig Klages, padre de la caracterología, que fue discípulo de Stefan George y uno de los animadores de la Jugendbewegung, publica un libro de título revelador: *El espíritu como adversario del alma* (*Der Geist als Widersacher der Seele,* 3 vols., 1929-1932). El espíritu, afirma, turba la «inocencia del devenir», la unidad original del cuerpo y el alma. Pero ese espíritu no es otra cosa que el Yo hipertrofiado: hay, pues, oposición entre la *conciencia* que tenemos de nosotros mismos y la *vida* en que estamos inmersos. En tanto que la vida nos aporta experiencias vividas, vivencias *(Erlebnisse),* el Yo penetra en la «célula vital» para hacerla estallar. El espíritu nos presenta las cosas muertas que sustrae a la vida (al mundo de las cosas vivientes) como realidades «objetivas», cuando no son más que abstracciones artificiales, los productos resecos de sus intervenciones. Al ser el espíritu, que es análisis, enemigo de la vida, que es síntesis, el hombre sólo recobrará su «alma» mediante una actividad creadora que le permita insertarse en su totalidad. Locke, Hume y Kant nos habían acostumbrado a reducir al individuo a sus «facultades cognoscitivas». «Hay que sustituir esta concepción abstracta por el "hombre total", con toda la variedad de sus necesidades y aspiraciones; el hombre tal como vive, piensa y siente, obra y padece (...). Las diferentes concepciones del mundo no son producto del pensamiento, no han nacido de una pura voluntad de conocer. Es en una vida, en una experiencia vital, en el conjunto de una personalidad donde encontraremos sus orígenes. Por eso es a la *vida* misma a la que hay que remontarse para comprender las diferentes manifestaciones del pensamiento filosófico.» (B. Groethuysen, *Introduction à la pensée philosophique allemande depuis Nietzsche,* Stock, 1926.) Por el doble rodeo del neovitalismo y del neorromanticismo, la filosofía de la vida desembocará en la antropología filosófica, con Plessner, Portmann, Von Uexküll y Gehlen. «La experiencia humana no basta para aprehender la vida —es-

cribirá Von Uexküll—, puesto que la propia razón humana es un producto de la vida. Toda experiencia depende necesariamente de los límites de la inteligencia del sujeto que la lleva a cabo. Por el contrario, la vida que crea a los sujetos desborda los límites de cada uno de ellos.»

La triple oposición cultura-alma-vida/civilización-intelecto-razón rebrota en Oswald Spengler (*La decadencia de Occidente*, 1918-1922), quien se ocupa tanto de *la* cultura como de *las* culturas. Además, establece entre «cultura» y «civilización» una relación no ya sólo conceptual, sino de *filiación* (es decir, genética), e incluso de *finalidad*. Spengler descubre entre las grandes culturas históricas (de las que distingue ocho), no analogías superficiales, sino verdaderas «homologías», en el sentido biológico del término. «Las culturas —afirma— son organismos; la historia universal es su biografía general.» Una cultura se define como *el conjunto de las manifestaciones humanas en una serie de momentos dados de la historia* (Spengler no anda aquí muy lejos de la definición moderna del par cultura/naturaleza). Esta concepción es a la vez diacrónica y sincrónica. Diacrónica: toda cultura pasa por las mismas etapas, a la manera de un organismo que nace, crece, alcanza la madurez, decae y muere. Sincrónica: encontramos entre las diferentes culturas, y dentro de cada una de ellas entre sus diferentes *formas* (artísticas, guerreras, científicas, estatales, etc.), una «profunda afinidad entre las figuras políticas y artísticas, las instituciones religiosas y técnicas, la matemática, la música y la plástica, las formas económicas y las del conocimiento». «Llamo contemporáneos —dice Spengler— a dos hechos históricos que, cada uno dentro de su cultura, se manifiestan exactamente en la misma situación relativa y tienen, por consiguiente, un sentido que se corresponde exactamente.» Y señala «la profunda interdependencia psíquica entre las teorías fisicoquímicas más modernas y las representaciones mitológicas ancestrales de los germanos; la perfecta concordancia entre el estilo de la tragedia, la técnica dinámica y la circulación monetaria de nuestros días; la identidad, al pronto extraña, pero después evidente, entre la pintura al óleo, la imprenta, el sistema de crédito, las armas de fuego y la música contrapúntica, de una parte, y de otra entre la estatua desnuda, la *polis* y la moneda griega de plata, como expresiones diversas de un solo y mismo principio psíquico...».

Consideradas en esa perspectiva, las civilizaciones no son sino las *formas últimas*, decadentes, de las culturas; su último momento, el que precede al *fin*. «La civilización es el destino inevitable de toda cultura», dice Spengler. Y Tazerout precisa: «La cultura tiene por *fin* la civilización, y la civilización no posee otra *finalidad* que la muerte, ya implicada en su nacimiento, pues cada civilización mata a su cultura como el gusano de seda roe su capullo para salir de él.» *(Op. cit.)* La oposición entre ambas nociones no es, pues, sólo «espacial», sino también «temporal». La evolución de la humanidad no tiene sentido ni meta; sólo en el ámbito de una determinada cultura cabe distinguir y apreciar unos fines. Los períodos de cultura más alta (de *auténtica* cultura) son los del nacimiento, el crecimiento y la madurez. En ese momento, la savia de la invención y la innovación dentro de la tradición inicial se manifiesta con energía irresistible. Por el contrario, el nombre de «civilización» debe reservarse para el período final; para el momento en que, al debilitarse

la energía original, la entropía empieza a invadir el organismo, el progreso científico y técnico pasa a ser preferido a las creaciones espirituales y éstas van desapareciendo; las artes y la literatura se convierten en pasatiempos o en simples excitantes sociales *(panem et circenses)*, y los artistas se pierden en sutiles variaciones sobre lo conocido sin encontrar nuevas fuentes de inspiración; la moda segrega las nostalgias más barrocas, las fantasías más exóticas; se producen *seudomorfosis*, es decir, mezclas culturales; los valores mercantiles, cuantificables, son los únicos que gozan de aprecio general, y el dinero, símbolo abstracto de lo intercambiable, como diría Simmel, lo domina todo; la moral de la «eficacia» se convierte en pura coartada, que facilita todo género de traiciones (sin siquiera ser, a la larga, eficaz); el ansia de seguridad prima sobre cualquier otra preocupación, las estructuras se desploman, la autoridad es puesta en cuestión, la mayoría aspira a la homogeneidad social y la reducción de las diferencias y la sociedad pierde su carácter orgánico y su «flexibilidad», mientras desaparece cuanto de vigoroso y grande han creado los antepasados y todo se materializa y se petrifica para, no tardando mucho, estallar y disolverse.

Spengler opone, pues, la noción orgánica de «cultura» a la abstracta de «civilización», siendo la segunda a manera de cristalización (en el sentido de materialización) de la primera. La cultura es así la manifestación original/originaria, libre y espiritual, de una comunidad histórica de vida; la civilización, la manifestación de orden intelectual e impersonal que conduce al maquinismo y a la total mecanización de la vida humana. Entre las culturas hay a la vez *discontinuidad* (principio espacial intercultural) e *irreversibilidad* (principio temporal intracultural). «Una cultura —explica Spengler— nace en el momento en que una gran alma se despierta, se desase del estado psíquico primario de eterna infancia humana (...). Una cultura muere cuando el alma ha realizado toda la suma de sus posibilidades en forma de pueblos, lenguas, doctrinas religiosas, arte, Estados, ciencias, y vuelve al estado psíquico primario. Una vez alcanzado el fin y cumplida la idea, hechas realidad todas sus posibilidades internas, la cultura se coagula bruscamente, muere, se desangra, pierde sus fuerzas. Entonces se convierte en *civilización*.»

En 1923, Leo Frobenius publica otro libro famoso: *Vom Kulturreich des Festlandes. Dokumente zur Physiognomik*, que se titulará en Francia *Le Destin des civilisations* (Gallimard, 1940). El traductor, N. Guberman, explica: «Aunque el término *Kultur* tenga en alemán un sentido más bien espiritual, lo traduzco a menudo por "civilización", porque en este caso se trata de la totalidad de las manifestaciones de una época o un pueblo determinados.» En esta obra, Frobenius insiste en la diferencia entre el espíritu alemán, definido como «capacidad para aprehender el *sentido* de la realidad» *(Wirklichkeitssinn)*, y el espíritu francés, que lo es como «capacidad para organizar racionalmente los hechos». El racionalismo francés, dice, constituye, junto al realismo inglés y el materialismo norteamericano, uno de los cuatro grandes «grupos de cultura»: el materialista (los otros tres son el «solar» o mitológico, que fue el de los mitos fundamentales; el de las grandes religiones y el de la filosofía occidental). Para Frobenius, la cultura es una «totalidad», y corresponde a una «comunidad de destino»: «La comprensión de esa entidad, la *cultura*,

que hoy por primera vez se nos revela, debe ser un favor (si no *el* favor) concedido por los tiempos modernos a nuestro pensamiento y nuestros sentimientos; porque sólo ella puede liberarnos del lastre del "yo", y sólo ella se nos aparece como totalidad y unidad, salvándonos de la obsesión casi mórbida de la decadencia.» En el futuro, afirma Frobenius, el poder pertenecerá a quienes sean *síntesis vivientes*, a quienes tengan la facultad de aprehender el sentido y la esencia de las cosas, y se conviertan por ello en «catalizadores».

También la filosofía del Estado de Paul von Sokolowski, muerto en 1934, se basa por entero en la distinción cultura/civilización. En *Politik und Rechtsphilosophie: der Staat* (Max Niemeyer, Halle-Saale, 1932), Sokolowski nos recuerda que el hombre es a la vez un fragmento material de la naturaleza y una entidad dotada de razón. Ahora bien, este ser de naturaleza debe, por el hecho mismo de existir, luchar sin tregua contra esa naturaleza. Su acción tiene lugar en un doble plano, según que los elementos «naturales» contra los que debe luchar sean exteriores a él o, por el contrario, formen parte de su personalidad íntima. «*Civilización* —escribe Sokolowski— designa la función que el hombre realiza al luchar con las fuerzas *externas* de la naturaleza; *cultura*, la que lleva a cabo cuando lucha con las fuerzas internas de la naturaleza, con los impulsos naturales.» (*Une vision allemande de l'Etat à travers l'histoire et la philosophie*, précédé de *Culture et civilization selon Paul von Sokolowski*, par Georges Cornil, Mémoires de l'Académie royale de Belgique, Bruselas, 1936.) En el plano religioso, añade, el aspecto de «civilización» corresponde a las divinidades y al dogma, el aspecto de «cultura» a la exigencia moral interna. «La Iglesia católica —precisa— logra conciliar en su religión el punto de vista de la civilización (que le permite ejercer una gran influencia sobre las masas) y el de la cultura, mientras que la confesión reformada tiende más bien a mantenerse en el plano de la cultura.» La misma distinción hace en el terreno de las instituciones. Sokolowski distingue pueblos «sólo de cultura» (como el judío) y pueblos «sólo de civilización» (como el norteamericano). Observa que unas veces se ha dado la civilización como fundamento del derecho natural (así, Hobbes y Spinoza), y otras la cultura (como en Pufendorf y la escuela alemana del derecho natural). Y al hacer recaer su crítica tanto sobre el Estado «sólo de cultura» (la república platónica, bastante parecida a esos «Estados» que pretendían ser las órdenes religiosas) como sobre el Estado «sólo de civilización» (Maquiavelo), al denunciar tanto al Estado federal *völkisch* (cuasiausencia de Estado, como al «Estado-cachiporra» de que hablaba Lenin (en *El Estado y la revolución*), afirma que el verdadero fin del Estado consiste en «la realización de una síntesis perfecta de civilización y cultura». La encarnación de este ideal es el «Estado orgánico», cuyos principios trascienden, respetándola, la sustancia de la comunidad popular.

* * *

La definición del término «cultura» es más compleja de lo que en principio puede parecer. Según las épocas y los países (según las culturas, nos tienta decir), según las disciplinas, también, ha tomado acepcio-

nes muy diferentes, e incluso contradictorias. Nos hemos detenido sobre todo en la antítesis «cultura»-«civilización». Fuera de la concreta problemática que ha suscitado en un pasado relativamente reciente, de esa antítesis se desprenden valores más generales y que merecen ser llevados a un plano diferente. Por otra parte, es evidente que el binomio cultura alemana/civilización francesa no tiene en modo alguno carácter absoluto: en la realidad, toda cultura lleva anejo un aspecto de civilización, de igual modo que toda civilización comporta un aspecto cultural. Pero además, y sobre todo, la oposición más *actual* no es tanto la que existe entre *la* cultura y *la* civilización como la que vemos desarrollarse a diario entre una *pluralidad de culturas* (orgánicas) y una *civilización* (mecánica) *única*. Esto es algo que ha comprendido bien Jacques Brenner, quien, en su introducción a las *Consideraciones de un apolítico* (*op. cit.*, página 10), de Thomas Mann, escribe: «Durante mucho tiempo se ha pretendido que la oposición entre cultura y civilización era artificial. Por el contrario, creemos que es en nuestra época cuando ha cobrado todo su sentido. Sólo que hoy el problema se plantea en un plano más general. No se trata ya de oposición entre "lo alemán y "lo latino" (antítesis, por lo demás, rica en enseñanzas). Más allá de la cultura germánica —de la que hoy los alemanes no se preocupan gran cosa—, es la cultura misma, o más bien las culturas de los diversos grupos étnicos, lo que está ahora en juego, frente a una civilización que en todos los países se nos presenta con el mismo rostro.»

(Abril de 1975)

El poder cultural

Cuando pretendemos caracterizar el debate político e ideológico que hoy tiene lugar en los países occidentales, la palabra que más espontaneamente acude a nosotros es la de «totalidad». Nos hallamos ante un debate *total*, expresión que para nada alude a un carácter o espíritu totalitario (aunque por desgracia la tentación totalitaria no siempre está ausente de él), sino a que, cada vez más, ese debate se refiere tanto a terrenos directa y específicamente considerados «políticos» como a otros que hasta ahora acostumbrábamos tener por «neutros». Lo cierto es que, hace todavía pocos años, facciones y partidos se enfrentaban sobre todo a propósito de cuestiones *directamente* políticas, como las instituciones, el modo de gobernar, el sistema económico tenido por más moral o más eficiente, etc., mientras mantenían un consenso tácito acerca de estructuras elementales básicas. Rara vez era puesta en tela de juicio la familia, y no se discutía la utilidad de la escuela, de la medicina, de la psiquiatría, etc. Por último, se consideraba que era hacedero y fácil llegar a un acuerdo sobre las verdades científicas; es decir, sobre unas verdades de hecho conocidas por deducción lógica o mediante el método experimental. Esta situación ha cambiado por completo, y las sociedades modernas se enfrentan a una *contestación* que no sólo recusa esta o aquella modalidad de poder o de gobierno, sino que ataca a las estructuras mismas de la sociedad, denuncia su «evidencia» como «con-

vencional» y afirma que no hay diferencias entre hombres y mujeres, que la autoridad de los padres sobre los hijos carece de justificación, que los enfermos mentales son normales y la gente normal la que está loca, que la medicina enferma más que cura y, en fin, que los hechos científicos no deben ser juzgados según su grado de verdad, sino de acuerdo con lo que Jean-François Revel llama la «devoción»; es decir, según su *deseabilidad* para las ideologías de moda.

En tales condiciones, la noción misma de *política* experimenta una transformación considerable. Con frecuencia se dice que «la política lo ha invadido todo»; y es cierto, como dice M.-A. Macciochi, que la política ha pasado en todas partes «al puesto de mando». Pero comprobar esta "politización absoluta» es al mismo tiempo reconocer que la «política» no se hace ya sólo en sus *lugares* tradicionales. Las ideologías han adquirido conciencia de sí mismas: todas las esferas del pensamiento y de la acción, en cuanto parte del espacio *humano*, se nos presentan dotadas de una dimensión ideológica; debido a lo cual, los aspectos de la actividad o la reflexión no directamente políticos han perdido la «neutralidad» que creíamos poder atribuirles.

Cabe entonces plantearse la cuestión: la apuesta fundamental del político, ¿tiene lugar aún, en lo esencial, en el ruedo de la «política-política»? Las competiciones electorales ¿no serán más bien la ocasión de medir de modo concreto la *resultante* política de una acción más difusa, de tipo «metapolítico», llevada a cabo fuera del estrecho círculo de los estados mayores de los partidos? Plantear este tema supone traer a colación la existencia de un *poder cultural* implantado paralelamente al *poder político* y que, en cierto modo, le precede. Es también evocar la figura de ese gran teórico del «poder cultural» que fue el comunista italiano Antonio Gramsci, cuya influencia en ciertos medios de la izquierda europea es hoy considerable, y tal vez decisiva.

* * *

En nuestros días hay que dar por sentado que la neutralidad no existe. Callarse equivale simplemente a aumentar el poder de quienes hablan. En la esfera de las relaciones internacionales, la «neutralidad» frente a un problema o una situación determinados supone sólo dejar nuestras fuerzas en reserva para otra ocasión. El mero hecho de pertenecer a una escuela de pensamiento, de proclamarse partidario de una doctrina filosófica o religiosa, de votar por un partido, de profesar ideas personales, implica una toma de posición susceptible de ir extendiéndose progresivamente a todas las esferas de conocimiento y actividad. Nada escapa a la ideología. El mundo es neutro fuera del hombre porque fuera de él no hay una conciencia reflexiva en acción. Por el contrario, en las sociedades humanas nada es neutro: sólo el hombre confiere sentido, y no es hombre más que en la medida en que lo hace.

Por otra parte, hemos de tener en cuenta que una sociedad es una *estructura* en la que todo depende de todo. Nuestra actividad intelectual nos lleva a separar, con fines de análisis, los diferentes elementos constitutivos de esa estructura para comprender mejor su disposición e intentar transformarla. Pero al mismo tiempo, esos métodos nos dan la

ilusión de que las cosas son *realmente* distintas unas de otras, cuando en realidad no lo son más que en nuestro entendimiento. (Digamos de pasada que es esta diferencia profunda entre el *mundo de las ideas* y el mundo de los hechos —aquél mero reflejo siempre imperfecto de éste— la que explica el carácter *heterotélico* de la acción política, el hecho de que las consecuencias reales de los actos emprendidos difieran siempre en alguna medida del efecto inicialmente buscado). En realidad, repitámoslo, *todo depende de todo.* En una estructura social, el *sentido* de cada elemento depende no sólo de su naturaleza intrínseca, sino también —y sobre todo— de su posición con respecto a los demás elementos. Naciones, pueblos e individuos tienen un sentido en tanto en cuanto ocupan una determinada *situación* con respecto a los demás; y, como en el ajedrez, no podemos obrar sobre éste o aquél, modificar los *enlaces* que existen entre tal o cual elemento, sin cambiar con ello una disposición más general. Cabe, por supuesto, deplorar tal estado de cosas, como se puede deplorar la creciente influencia de las ideologías; pero me parece difícil, si no imposible, hacer que sea de otro modo.

En cambio, lo que sí es cierto es que las ideologías, las «concepciones del mundo», aunque siempre han estado presentes, no siempre han tenido la *conciencia de sí mismas* que hoy tienen, al vivir una época en que ya han sido abundantemente recogidas y formalizadas en multitud de sistemas. Esta «toma de conciencia ideológica» es sin duda consecuencia, directa o indirecta, de la revolución de 1789. Desde el momento en que el principio de autoridad que regía de un modo *natural* las sociedades prerrevolucionarias se vio discutido incluso en su legitimidad y sus fundamentos, todo lo que antes se daba por supuesto, todo lo que era visto espontáneamente como parte integrante de un «orden natural» pareció (con toda justicia) pura *convención*, es decir, una creación subjetivamente humana, y como resultado surgió un número considerable de facciones politicoideológicas que se decían depositarias de una "nueva verdad» y trataban de hacerse con los resortes del poder. Paralelamente, y dado que el Estado se ha puesto en situación de ser discutido por diversas facciones que pueden cualquier día tener el poder, hemos asistido, a medida que se creaban frente al poder establecido toda una serie de *contrapoderes*, a la difusión y la multiplicación de los centros de influencia ideológicos.

En la teoría marxista, la palabra «cultura» tiene un sentido muy preciso. Para los ideólogos marxistas del tipo clásico, la cultura es ante todo una superestructura ideológica, dependiente de la estructura material y económica de la sociedad y que, a un tiempo, reproduce, perpetúa y tiende a justificar esa estructura habituando a los espíritus a los valores convencionales que encierra. En otras palabras, la cultura conforma las mentes en función de la ideología dominante: de donde se sigue que sólo actuando sobre la estructura económica (y, en consecuencia, política) puede lograrse la transformación de la superestructura. En la Semana 1974 del pensamiento marxista (París, 16-22 de enero de 1974), una de las sesiones versó sobre el tema: «¿Por qué la cultura?» Todos los oradores insistieron en que, a sus ojos, la cultura, aun no abarcando la totalidad de las actividades humanas, es inseparable de su contexto socioeconómico. Como decía Jacques Chambaz, miembro del comité

central del PCF, está «arraigada en el conjunto de las actividades y de la práctica sociales».

Esta definición marxista ortodoxa de la cultura se vio discutida por los neomarxismos, algunos de cuyos representantes se dieron cuenta de que era factible invertir el orden de las causas y los efectos, influir en la estructura del poder político y económico operando sobre la «superestructura» cultural e ideológica. Fue este «recíproco» de la ideología sobre las infraestructuras, bien analizado por Mao Zedong, el que en parte sirvió de base a la concepción china de la «revolución cultural»; como fue también el inspirador del intento de los discípulos de Gramsci de oponer al poder «civil» e institucional un contrapoder cultural y metapolítico, idea de efectos hoy claramente perceptibles.

* * *

A propósito de Gramsci, empecemos por algunas referencias biográficas. Antonio Gramsci nació en Cerdeña en 1891. Llegado a Turín en 1911, se hace miembro del Partido Socialista, y más tarde del comunista, del que llegaría a ser uno de los principales representantes durante los años veinte. En esta época —inmediatamente después de la revolución bolchevique de 1917—, la Internacional comunista sufre numerosas crisis. Lenin, que en un principio había decidido acelerar las escisiones comunistas en el seno de los partidos socialistas y socialdemócratas europeos, cambia de táctica a partir de 1921 y preconiza una política de frente popular, que le parece la única susceptible de contener los progresos de la «reacción». En el PCI, este súbito giro provoca un enfrentamiento entre Gramsci, miembro desde 1922 del comité ejecutivo del Komintern, y Bordiga, que pretende negarse a toda colaboración con los "socialtraidores»; es decir, los socialdemócratas. Esta crisis interna del partido tiene profundas consecuencias. Gramsci, elegido diputado en 1924, consigue dos años más tarde hacer prevalecer sus tesis y convertirse en secretario general del PCI. Pero es demasiado tarde. Aislado de sus electores, agotado por las luchas intestinas, víctima tanto del auge del fascismo como de la crisis del movimiento comunista internacional, el PCI acaba siendo proscrito. Gramsci es detenido, deportado a la isla de Ùtica y condenado a veinte años de prisión.

Es allí, en su celda, donde va a entregarse a una profunda reflexión sobre la *praxis* marxista-leninista, y especialmente sobre las causas del fracaso socialcomunista de los años veinte. ¿Cómo es posible que la conciencia de los hombres marche «con retraso» sobre lo que debería dictarles su «conciencia de clase»? ¿Cómo consiguen las clases dominantes, minoritarias, hacerse obedecer de un modo natural por las dominadas, mayoritarias? Tales son las cuestiones que, entre otras muchas, se plantea Gramsci; las preguntas a las que va a tratar de responder estudiando con más detenimiento la noción de *ideología* y estableciendo la distinción decisiva (y hoy clásica) entre «sociedad política» y «sociedad civil».

Por *sociedad civil* (término tomado de Hegel, aunque fuese criticado por Marx) entiende Gramsci el conjunto del sector «privado»: es decir, la esfera cultural, intelectual, religiosa y moral, en tanto que expresada en el sistema de deberes y obligaciones contenido en la jurisdicción, la

administración, las corporaciones, etc. El gran error de los comunistas, dice Gramsci, ha sido creer que el Estado se reduce a un simple aparato político. En realidad, el Estado «organiza el consentimiento»; o sea, dirige no sólo con ayuda de su aparato político, sino también por medio de una *ideología implícita* que descansa en valores admitidos y que la mayoría de los miembros de esa sociedad dan por supuestos. Este aparato «civil» engloba la cultura, las ideas, las costumbres, las tradiciones y hasta el sentido común. En todos estos campos, no directamente políticos, actúa un poder en el que también se apoya el Estado: el poder cultural. En otras palabras, el Estado no sólo ejerce su autoridad mediante la coerción. Al lado de la dominación, de la autoridad directa, del mando que ejerce por la vía del *poder político*, disfruta también, gracias a la existencia y la actividad del *poder cultural*, de una especie de «hegemonía ideológica», de una adhesión espontánea de la mayoría de las mentes a una concepción de las cosas, a una visión del mundo que lo consolida, a la vez que lo justifica, en los temas, valores e ideas que le son propios. (Esta distinción no está muy lejos de la que hace Louis Althusser entre el «aparato represivo» y los «aparatos ideológicos» del Estado.)

Apartándose en esto de Marx, que reducía la «sociedad civil» a la infraestructura económica, y a la contradicción entre las fuerzas de producción y las estructuras de apropiación del capital, Gramsci se da perfectamente cuenta —sin por ello subrayar con la suficiente claridad que la ideología está estrechamente ligada a las *mentalidades*; es decir, a la constitución mental de los pueblos— de que es en esta «sociedad civil» en la que se elaboran, difunden y reproducen las concepciones del mundo, las filosofías, las religiones y todas las actividades intelectuales o espirituales, explícitas o implícitas, en las que el *consenso* social se apoya para cristalizar, consolidarse y perpetuarse. A partir de aquí, tras reintegrar a la sociedad civil al nivel de la superestructura y añadirle la ideología, de la que depende, distingue en Occidente *dos* formas de superestructura: de una parte, la sociedad civil; de otra, la sociedad política (o «Estado» propiamente dicho). Mientras que «en Oriente el Estado lo era todo, y la sociedad civil algo primitivo y gelatinoso» (carta a Togliatti, 1924), en Occidente, y en especial en las sociedades modernas, de poder político *difuso*, lo «civil» —la mentalidad de la época, el *espíritu de los tiempos*— desempeña un papel considerable. Es este importante papel el que los movimientos comunistas de los años veinte no advirtieron, ni tuvieron lo bastante en cuenta al elaborar sus estrategias. Lo que los indujo a error fue el ejemplo de 1917; pero si Lenin pudo acceder al poder, fue (entre otras razones) porque en Rusia la sociedad civil prácticamente no existía. Por el contrario, en las sociedades donde todos participan más o menos íntimamente de esa ideología implícita que es la concepción espontánea del mundo, donde reina una atmósfera cultural específica, *no es posible la toma del poder político sin ocupar antes el poder cultural*. Así lo demuestra, por ejemplo, la Revolución francesa de 1789, sólo factible en la medida en que había sido preparada por una «revolución en los espíritus», en este caso por la difusión de las ideas de la «filosofía de las luces» entre la aristocracia y la burguesía. En otras palabras: la subversión política no crea una situación, sólo la consagra. «Un grupo social —escribe Gramsci —puede e incluso debe ser ya

dirigente *antes* de haber conquistado el poder gubernamental: es una de las condiciones esenciales para la conquista de ese poder.» *(Cuadernos de la cárcel.)* En esta perspectiva, observa Hélène Védrine en su ensayo *Les Philosophies de l'histoire* (Payot, 1975), «la toma del poder no se lleva a cabo sólo mediante una insurrección política que se apodera del Estado, sino mediante *un largo trabajo ideológico en la sociedad civil* que permite preparar el terreno».

Desde el punto de vista de Gramsci, en una sociedad desarrollada el «paso al socialismo» no tiene lugar mediante un *putsch* ni por un enfrentamiento directo, sino por una *transformación de las ideas generales* que equivale a una lenta remodelación de los espíritus. Y el objetivo de esta *guerra de posiciones* es la *cultura*, considerada como el puesto de mando y de especificación de los valores y las ideas.

Vemos, pues, que Gramsci rechaza a la vez el leninismo clásico, con su teoría del enfrentamiento revolucionario; el revisionismo estaliniano de los años treinta, con su estrategia de frente popular (o de «programa común»), y las tesis de Kautsky, con su idea de una «amplia unión obrera». De forma paralela al «trabajo de partido», directamente político, Gramsci propone emprender un «trabajo cultural», consistente en sustituir la «hegemonía burguesa» por una «hegemonía cultural proletaria». Se trata de una tarea indispensable para hacer *compatible* la mentalidad de la época (suma de su razón y su sensibilidad) con un mensaje político nuevo. Dicho de otro modo, para conseguir una mayoría política duradera es preciso empezar por obtener la *mayoría ideológica*, porque sólo cuando la sociedad establecida sea ganada para *valores* diferentes de los que le son propios empezará a sentirse insegura sobre sus bases y su poder efectivo a desmoronarse. Entonces habrá llegado la hora de explotar la situación en el plano político: la acción histórica o el sufragio popular confirmarán —y traspondrán al plano de las instituciones y del sistema de gobierno— una evolución ya consumada en las mentalidades.

Gramsci asigna, pues, a los intelectuales un papel muy preciso. Les exige que «ganen la guerra cultural». El intelectual es definido aquí por la función que desempeña frente a un determinado tipo de sociedad o de producción. Por ejemplo, dice Gramsci: «Cada grupo social, al nacer sobre el terreno originario de una función esencial dentro del mundo de la producción económica, crea al mismo tiempo, *orgánicamente*, una o varias capas de intelectuales que le dan su *homogeneidad* y la *conciencia* de su propia función, no sólo en la esfera económica, sino también en la social y política.» *(Los intelectuales y la organización de la cultura.)* Los intelectuales son, pues (en sentido no peyorativo), los «viajantes» del grupo dominante; ellos organizan «el consentimiento espontáneo de las grandes masas de población a la dirección que el grupo fundamental dominante imprime a la vida social» y, a la vez, permiten «el funcionamiento del aparato coercitivo del Estado». A partir de aquí, Gramsci procede a una nueva distinción entre los *intelectuales orgánicos*, que propician la adhesión ideológica de un grupo social, y los *intelectuales tradicionales*, representantes de antiguos estratos sociales que han subsistido a través de los cambios en las relaciones de producción. En los que llama «intelectuales orgánicos» reerea Gramsci el *sujeto* de la his-

toria y de la política, «el *Nosotros* organizador de los demás grupos sociales», para utilizar una expresión de Henri Lefebvre (*La fin de l'histoire*, Minuit, 1970); lo que significa que el sujeto de la historia no es ya el príncipe, ni el Estado, ni siquiera el partido, sino la vanguardia intelectual comprometida con la clase obrera (o que, al menos, se tiene por tal). Es ella, afirma Gramsci, la que, mediante un lento «trabajo de termitas» (que no puede menos que recordarnos al «viejo topo» revolucionario de que habla Marx), debe cumplir una «función de clase», convirtiéndose en portavoz de los grupos representados en las fuerzas de producción. Por último, es ella la que debe dar al «proletariado» la «homogeneidad ideológica» y la conciencia necesaria para asegurar su *hegemonía*, concepto que en Gramsci reemplaza y desborda al de «dictadura del proletariado», en la medida en que sobrepasa lo político para englobar lo cultural.

De paso, Gramsci detalla los medios que estima apropiados para la «persuasión permanente»: apelación a la sensibilidad popular, subversión de los valores que están en el poder, creación de «héroes socialistas», promoción del teatro, del folklore, de la canción, etc. (medios para cuya definición se inspira en la experiencia inicial del fascismo italiano y sus primeros éxitos.) El comunismo, dice, debe contar sin duda con la experiencia soviética, pero sin tratar de seguir pasivamente ese modelo. Por el contrario, para la puesta a punto de un contrapoder cultural ha de tener en cuenta la especificidad de las problemáticas nacionales y lo diverso de los caracteres populares. La acción histórica y popular no puede ya descuidar la diversidad de las sociedades, como no puede hacer abstracción del temperamento, las mentalidades, las herencias históricas, las culturas, las tradiciones y las relaciones de las clases entre sí (incluidos sus aspectos ideológicos).

Gramsci —que escribe durante los años treinta— sabe muy bien que el posfascismo» no será socialista; pero piensa que ese período, en el que volverá a reinar el liberalismo, proporcionará una excelente ocasión para practicar la infiltración cultural, pues los partidarios del socialismo y del marxismo se encontrarán en una posición *moralmente* muy fuerte. Cree que de este «rodeo democrático» surgirá un nuevo *bloque histórico*, bajo la dirección de la «clase obrera», mientras que los «intelectuales tradicionales», cada vez más marginados, acabarán por ser asimilados o destruidos. (Por «bloque histórico», concepto formado a partir sobre todo del estudio de la situación en el Mezzogiorno, entiende Gramsci un sistema de alianzas políticas que asocien infraestructura y superestructura, centrado en torno al proletariado, pero sin identificarse con él, y basado en la «historia» en el sentido marxista; es decir, en las relaciones y conflictos de clase que se dan en la sociedad.)

Enfermo de tuberculosis, Antonio Gramsci muere el 25 de abril de 1937, en una clínica italiana. Sus *Cuadernos de la cárcel*, treinta y tres fascículos en total, son recogidos por su cuñada, que empieza a hacerlos circular. Estos *Cuadernos* van a tener, al acabar la guerra, un éxito considerable, y a ejercer gran influencia, primero en la evolución del Partido Comunista italiano, y más tarde en fracciones más generales de la izquierda y la extrema izquierda de los países europeos.

* * *

Desde cierto punto de vista, y si nos atenemos a los aspectos puramente *metodológicos* de la teoría del «poder cultural», algunas de las opiniones de Gramsci han resultado proféticas. Por eso no debemos asombrarnos de la importancia que han tenido en la evolución de la estrategia general de cierta «contestación». Por lo demás, es evidente que algunos rasgos característicos de las sociedades contemporáneas acentúan aún más —y con ello facilitan— los efectos de esa estrategia. En primer lugar, es preciso recordar que el *papel (potencia) de los intelectuales* en el seno de la estructura social nunca ha sido tan grande como hoy. Factores como la democratización de la enseñanza, la importancia de los *mass-media*, la necesidad (creada por modas efímeras en continua revisión) de encontrar «nuevos talentos» (reales o supuestos) y la creciente seducción que sobre los líderes de la opinión ejercen las ideas en boga, de las que son reflejo unos sondeos que se alimentan de sí mismos, permiten a la *intelligentsia* ejercer un poder considerable. A esto se añade la importancia creciente del *ocio*, que da un mayor espacio a la cultura y facilita la puesta en circulación de ciertos temas y valores; y también la *vulnerabilidad*, asimismo creciente, de la opinión pública a un mensaje *metapolítico* tanto más eficaz y mejor recibido y asimilado cuanto que *su carácter de directriz y sugerencia no es claramente percibido como tal* y, por consiguiente, no tropieza con las mismas reticencias racionales y conscientes que los mensajes directamente políticos. Toda la fuerza de los espectáculos y de las modas reside en este último rasgo específico, en la medida en que una novela, una película, una obra de teatro o un programa de televisión será a la larga mucho más eficaz políticamente si al principio no es percibido como político y se limita a provocar una lenta evolución, un pausado *deslizamiento de las mentalidades de un sistema de valores a otro*. Por último, hay otro rasgo de las sociedades actuales al que no podemos dejar de referirnos a propósito de la acción del poder cultural: es el hecho de que los regímenes liberales occidentales, *por su propia naturaleza*, se encuentran muy mal equipados, cuando no totalmente desarmados, ante esta transformación de las mentalidades y esta infiltración en los espíritus. Los poderes liberales son prisioneros de sus propios principios en un doble sentido. De un lado, en un orden político pluralista todas las ideologías en presencia tienen necesariamente garantizada la concurrencia, y la sociedad no puede perseguir las *ideologías* subversivas so pena de hacerse también ella (o ser considerada como) tiránica. El Estado puede prohibir la tenencia de armas o el uso de explosivos, pero difícilmente le es posible, sin atentar contra el principio de la libertad de expresión, oponerse a la difusión de un libro o la representación de un espectáculo, que, sin embargo, constituyen en muchas ocasiones armas dirigidas contra él. Por eso, la sociedad liberal corre el riesgo de suicidarse lentamente, al estar basada en el pluralismo. Tal pluralismo sólo es duradero si tiene a favor el consenso de la mayoría de sus miembros, y la sociedad no puede suprimirlo sin poner en cuestión sus propios fundamentos. Por otra parte, y como consecuencia de ello, son precisamente los regímenes liberales, donde la *intelligentsia* tiene mayores libertades para ejercer su papel *crítico*, los que ofrecen un menor consenso. «El orden pluralista —ha dicho Jean Baechler— se caracteriza por un pluralismo evanescente. En efecto, el pluralismo político,

el reconocimiento institucional de la legitimidad de proyectos divergentes y en competencia, es intrínsecamente corruptor del consenso. Basta ese mecanismo competitivo para que la pluralidad de partidos nos haga percatar cara vez con mayor claridad de lo múltiple y variable de las posturas, las instituciones y los valores. En último extremo, no queda nada sobre lo que los miembros de esa sociedad se muestren unánimes.» (*Qu'est-ce que l'idéologie?*, Gallimard, 1976.)

Se llega así a un círculo vicioso. La actividad de los intelectuales contribuye a acabar con el consenso general, pues la difusión de las ideologías subversivas se suma a los defectos intrínsecos de los regímenes pluralistas. Cuanto más se desmorona y reduce el consenso, más crece la demanda ideológica, a la que precisamente responde la actividad de los intelectuales. Correlativamente, el poder, obligado por la Constitución a tener en cuenta las variaciones de la opinión pública, y seducido también él por el espejismo de las modas y el talento de la *intelligentsia*, acaba muchas veces por favorecer ese proceso de *sustitución de valores* del que acabará siendo víctima. Así se llega, bajo la acción del poder cultural, a la *inversión de la mayoría ideológica.*

(Noviembre de 1977-marzo de 1978)

7

EUROPA

A PROPÓSITO DE UNA DERROTA NORTEAMERICANA

Me piden, tras la caída de Pnom Penh y Saigón (hoy Ho Chi Minh), que pronuncie una oración fúnebre.[1] Pero ¿en nombre de qué y en honor de quién? De las ilusiones de la Europa norteamericana, tal vez. Pero entonces sería más bien un peón.

Una oración fúnebre en honor de los combatientes. Sí; de *todos* ellos. De los GI obligados a luchar por un país al que no interesaban y que siempre ha sentido por la función guerrera un odio sordo, nutrido por la desconfianza secular hacia cualquier autoridad. Y también por los soldados del Frente Nacional de Liberación (FNL) y del Vietcong, que han luchado en su propio país y por él con coraje y determinación. Rindamos homenaje a todos, pero sin olvidar que, en uno y otro bando, tanto la fuerza de carácter como el carácter de la fuerza estaban lejos de ser los mismos.

Las palabras más justas fueron ya pronunciadas el 30 de abril de 1975. «Esta derrota era inevitable —ha dicho el general Bigeard—. De un lado, gentes que vivían en una especie de capullo de seda, tejido blandamente por los norteamericanos, todo facilidades... De otro, un ejército formado por jóvenes vietnamitas del Norte, duros, nacidos en la lucha, adoctrinados desde la infancia... Los conozco bien. He luchado contra ellos y no han podido cambiar. Se lanzan al asalto por oleadas, sin importarles la vida. Piensan en la patria... Sus dirigentes hablan de "patria comunista". Comunista o no, la idea de patria es un motor para el que no se ha encontrado sustituto.»

La patria es la tierra de los padres. Ser de la misma patria es ser de un mismo origen, tener en común la misma herencia. Pero ¿qué pueden tener en común los *newcomers* de la nación norteamericana, aparte la

1. Texto destinado a una obra colectiva titulada *Chant funèbre pour Pnom Penh et Saigon.*

Biblia, la Constitución, el amor al dólar y la adoración del *standing*? Hay una patria vietnamita, una patria camboyana. No puede haber patria norteamericana.

¿Qué demuestra la caída de Pnom Penh y Saigón? La superioridad del soldado político y la verdadera naturaleza de Norteamérica. Se rieron de Mao Zedong cuando calificó de «tigre de papel» el poder militar y la bomba atómica norteamericana. Y, no obstante, tenía razón. La fuerza militar o tecnológica, las armas nucleares o «convencionales», no son *nada* cuando no hay detrás una voluntad profunda correspondiente a una *intención* precisa. No olvidemos nunca que los que matan no son las armas, sino quienes se sirven de ellas, y que para servirse de un arma hace falta querer; es decir, tener buenas razones para hacerlo. El deseo de vencer es una de ellas. Norteamérica nunca quiso realmente vencer. ¿Cuál era su voluntad? Ninguna. ¿Cuál su designio? Nada. ¿Y qué *sentido* hubiese tenido su victoria, falta precisamente de un designio? No basta con la voluntad para vencer, pero sin voluntad no hay victoria posible. Hoy, los rusos saben lo que quieren, como los chinos, y los europeos apenas saben lo que no quieren. Los norteamericanos no quieren nada.

Desde el punto de vista «material» o «racional» (que no toma en consideracion el factor humano), era «impensable» que el Vietcong o los kmers rojos llegasen a poner de rodillas a la formidable máquina de guerra de Estados Unidos, como antes fue impensable que un puñado de «rebeldes» argelinos pudiese obligar a ceder al ejército francés. Y, sin embargo, así ocurrió. Argelia es independiente. Han caído Saigón y Pnom Penh. Habrá almas cándidas que digan: sobre el terreno, la guerra estaba ganada. Se dijo cuando Argelia, se repite a proposito de Vietnam, y probablemente es verdad. Y aquí viene la explicacion clasica: ha fallado la retaguardia, nos han traicionado los políticos, el ejército ha recibido una «puñalada por la espalda», etc. Admitámoslo, pero la cuestion no está ahi. En una guerra sólo cuenta la batalla final, la que da la victoria o consuma la derrota. Las guerras modernas son guerras globales, y tan «frente» era Washington, Moscu o Pekín como Saint-Cloud, Da-Nang o Saigón. La fuerza del Vietcong y del FLN procedía de que supieron razonar *globalmente*, combinando lo político con lo militar; teniendo en cuenta no sólo las fuerzas convencionales, sino también el peso del cansancio, de la mala conciencia, de las posibles traiciones e infiltraciones.

La cosa no es nueva. Dura ya dos mil años. Nietzsche veía en el amor cristiano la «exquisita flor del resentimiento». Como el pacifismo: otra forma de «caridad». El pueblo que quiere liberarse y se siente impotente para alcanzar sus fines por las armas recurre de modo natural a la astucia. ¿Por las malas no conseguimos nada? Probemos con la debilidad. Inspirar a quien nos oprime el «amor al enemigo», ¿no es ya hacerle perder fuerza? Hagamos brotar en él la *mala conciencia*, terreno propicio a todas las maniobras. Así cayó el Imperio romano. Y, no obstante, se trataba de un verdadero imperio, basado en el *imperium*, lo que le hizo durar siglos. El imperio norteamericano es ajeno a cualquier voluntad imperial. Como el dinosaurio (mucho cuerpo y poco cerebro), no tiene más peso que el propio, y se hundirá tan de prisa como ha nacido.

«La fe mueve montañas»: lo han dicho Jesús y Mao Zedong. Los

kmers rojos y los comunistas del Vietnam creían en algo. Los GI ociosos y drogados, no. Triunfaron aquéllos. Es de justicia. En cuanto a los *boys*, vuelven a casa de su *mamie* para comer su *apple-pie* y hacerse psicoanalizar. También pura justicia.

* * *

Toda la «gran política» norteamericana está contenida en la carcajada que dio Gerald Ford al enterarse de la suerte de Vietnam. La gran lección de la derrota de las camarillas de Lon Nol y de Thieu es que ninguna política se construye sobre la *confianza*. El motor de lo político no es ni la moral ni la filantropía, sino únicamente la energía. Tal es su esencia. No son los casos «interesantes» o las causas «justas» los que se imponen como destino de los pueblos, sino la energía y la fuerza que acompañan a esas causas... y a las otras, por supuesto.

No; decididamente, entre el «Vietnam norteamericano» y el «Vietnam comunista», me inclino por el Vietnam *vietnamita*, como por la Argelia *argelina*, la Francia *francesa* y la Europa *europea*. Tengo mi propia idea de la política y la geopolítica. No creo que sean la *proyección* de algún futuro Armageddon. No creo en un mundo repartido entre los «buenos (el «mundo libre») y los «malos» (los «rojos»), sino en un universo hecho de movimientos y de matices. Tampoco soy ciudadano de la esfera ideal de las ideas puras y los conceptos abstractos. Soy ciudadano de un país, heredero de una determinada cultura. Por eso no hago de la política una cuestión de moral desencarnada, sino de relaciones de fuerza: ante tal o cual acontecimiento, ¿cuál es nuestro interés como franceses y europeos?

Francia y Europa no han perdido nada con la caída de Pnom Penh y Saigón. Pero ¿pueden haber ganado algo con ello? Si los nuevos regímenes de Vietnam y Camboya caen, como es probable, en manos de Moscú, si se convierten en peones en el tablero de ajedrez del Kremlin, nada habremos ganado. Una ocupación sucederá a otra; sólo habrá cambiado la identidad de los ocupantes. Si, por el contrario, alguno de esos nuevos regímenes fuese, bien realmente autónomo (cosa más que dudosa), bien alineado con las posiciones de Pekín, no estoy seguro de que Francia y Europa lo hayan perdido todo en este caso. Creo incluso que ganarían en la misma proporción en que las superpotencias imperialistas que, a partir de Yalta, le roban cuerpo y alma resulten debilitadas.

Basta una ojeada al mapa para comprender que la Europa de mañana es (provisionalmente) aliada *objetiva* de la China de hoy. Nada tienen que ver en ello las simpatías políticas, las afinidades o los antagonismos ideológicos. Bastan nuestras situaciones respectivas para hacernos *geopolíticamente* solidarios. Si China es maoísta, es asunto suyo. Aunque fuese liberal, monárquica o trotskista, la situación continuará siendo la misma. ¿Acaso no sigue la Rusia comunista la política tradicional de los zares? Por eso considero que a nosotros, que no somos ya más que una potencia del «segundo mundo» y aún no tenemos medios ni voluntad para ser nosotros mismos, nos interesa que las superpotencias que se reparten la dirección del mundo se debiliten en cuantas ocasiones sea po-

sible, por las mismas razones que interesa a los chinos, amenazados po los rusos, una Europa fuerte, poderosa, consciente de sí misma y, sobr todo, *reunificada.*

Habréis comprendido que la suerte de Camboya y Vietnam me *inte resa* sobre todo en la medida en que puede contribuir a una reflexiói sobre nuestra propia suerte. Entre el materialismo del Oeste y el de Este, entre la Norteamérica de la vulgaridad, el igualitarismo y el espí ritu mercantil y la Rusia del Gulag, la opresión, las cárceles y los campo: de concentración, existe hoy un vacío. Este vacío es Europa, la Europa ocupada al Este por la barbarie, al Oeste por la decadencia. Lo peor que podría ocurrirle sería llegar a creer que hay una ocupación *preferible* a otra. Por mi parte, no estoy dispuesto a vestirme ni de cosaco ni con *Levi's.* Entre Moscú que mata los cuerpos y Washington que roba las almas, espero que Europa *vuelva a ser lo que era.*

(Octubre de 1975)

Contra las superpotencias

El inicio de toda estrategia consiste en distinguir entre lo principal y lo secundario. ¿Qué es lo principal en nuestro mundo? La supremacía mundial de dos superpotencias, la Unión Soviética y los Estados Unidos de América, que desde hace treinta años someten al mundo a su dominio. Europa, que, a pesar de todo y más que nunca, sigue siendo el centro del mundo —el *Heartland* de los geopolíticos—, es el símbolo ejemplar de tal dominación, dividida como está por esa doble hegemonía. La cuestión reside en saber si se admite ese esquema o se atiene uno a la teoría maniquea consistente en oponer el «mundo libre» (sometido a la hegemonía norteamericana) al resto del planeta. Visión dualista o estructura triple: tal es la clave de los futuros acontecimientos.

Por el momento, son muchos los que siguen creyendo que una enfermedad se cura con otra. Hay cierta vieja derecha francesa que demuestra gran talento para pedir a los pirómanos que vengan a apagar sus incendios. Son los mismos que llevan un cuarto de siglo apadrinando causas perdidas, y retrasando así las derrotas a la vez que las hacen más seguras. Pero me parece que hay ya en marcha una toma de conciencia. Tal vez se trate de una dinámica inevitable; pero siempre quedarán los que *quieren* creer, los optimistas a quienes ni el abandono de Vietnam, ni el modo en que cayó Nixon, ni la ofensiva contra el Concorde, ni el sabotaje de nuestra política mediterránea o de la presencia francesa en el océano Índico consiguen abrir los ojos.

* * *

Desde George Washington hasta Gerald Ford, Estados Unidos no ha cambiado nunca. Es siempre la misma en su «ideología» implícita. ¿De dónde procede esa ideología? Una nación consagra la homogeneidad de un pueblo, o favorece, histórica y culturalmente, esa homogeneidad. Nortea-

mérica, cosmopolita por *vocación*, es la viva negación de cualquier especificidad, en la medida en que, desde un principio, ha querido ser la prefiguración de una futura República Universal. En realidad, nada une en un sentido superior a los norteamericanos, porque *nada les es común*, salvo, tal vez, cierto desprecio por las naciones europeas históricas a cuya secesión han decidido proceder. En tales condiciones, el punto común capaz de unirlos sólo puede buscarse por abajo, al nivel *material*. Al nivel de ese *american way of life* que es el *non plus ultra* de la degeneración materialista, y que, sin embargo, nos es presentado como el resultado a que conduce toda la modernidad. De ahí esa *tecnomorfia* que, poco a poco, *mata* todas las culturas de la tierra, toda la diversidad del mundo, para sustituirla por las formas muertas de una civilización sin alma.

El universo norteamericano corresponde a la pesadilla hegeliana de una sociedad que, habiendo dado muerte a la idea de patria (palabra que no existe en el vocabulario norteamericano), niega la idea misma de una legitimidad del Estado: la trascendencia del principio de autoridad. La razón de *Estado* es algo que odian tanto la Biblia como la Constitución norteamericana, esos dos pilares de la «conciencia universal». Al otro lado del Atlántico, la democracia es una *nomocracia*, una tiranía de la ley, materializada por el poder de los jueces y servida por el de los *media*. (A esta mecánica debió Nixon su pérdida.) En un país en que la Constitución asigna como fin a la sociedad la «persecución de la felicidad», la aspiración general no puede ser otra que el fin de la historia mediante el advenimiento de un «comunismo próspero».

En cierto modo, para Estados Unidos no hay más mundo que el suyo. La existencia de una cultura específica, dotada de valores superiores que no sean los del *american way of life* (valores derivados tanto de la *calidad* de los hombres como de la calidad de la vida), es algo *incomprensible* para un norteamericano, que no puede ver en esa especificidad sino la imagen, a veces conmovedora, de una sociedad que no ha accedido *todavía* al reinado de la cantidad y el metro-dólar. Los norteamericanos están convencidos de la manera más natural del mundo de que su modelo es *universal* (y, efectivamente, lo es, desde el momento en que todas las diferencias nacionales y populares han sido aplastadas), de que es el único válido para todo el planeta. Por eso su política exterior oscila sin cesar entre el aislacionismo («Norteamérica sola») y el sentimiento profético de una «misión» consistente en sembrar por el mundo los principios de la democracia universal. Así, las ideas de *amigo* y *enemigo*, tan esenciales —como ha demostrado Carl Schmitt— para la comprensión y la realización de *toda* política, se diluyen allí en el concepto universalista y poroso del «asociado» *(partner)*.

Quienes creen que estamos defendidos contra la amenaza soviética (una amenaza muy real, no lo olvidemos) por el «paraguas» norteamericano contribuyen con ello a difundir una falsa tranquilidad que puede ser nuestra perdición. Aun suponiendo algo tan inédito como que la filantropía haga su aparición en la política y los dirigentes norteamericanos estén dispuestos a correr el riesgo de un suicidio nuclear por proteger París, Roma o Berlín, sería además necesario que manifestasen una *real* intención de hacerlo. Pero eso no ha ocurrido nunca. Piénsese en el ejemplo de Vietnam, o en el de Angola. En toda prueba de fuerza, la *voluntad más*

fuerte acaba por ganar la partida. Estados Unidos, al no querer tener un designio, tampoco tiene voluntad. *Le Point* del 16 de febrero de 1976 titulaba: «URSS-USA: Norteamérica se da por vencida.»

* * *

Plantear el problema de Norteamérica (y de rechazo el de Rusia) en estos términos supone necesariamente plantear la cuestión de *Europa*, su posible futuro, su renacimiento, su autonomía, tema que podría llevarnos muy lejos y que no debe hacernos olvidar que por el momento somos impotentes en nuestros propósitos. Por eso no diré aquí nada del mapa ideal de una Europa *soñada*. A la hora del «Parlamento europeo», creo preferible limitarme a algunas observaciones sobre lo que podríamos llamar «la Europa falsamente unida».

La Europa atlántica es una *mitad de Europa*. Su «unificación», mediante una operación en la que la suma de las políticas nacionales daría *cero*, supondría la coronación de un proceso de «normalización» cuyas primeras etapas fueron Yalta y Helsinki. Esta observación no es el resultado de ningún «antieuropeísmo». Estoy dispuesto a convertirme en «patriota europeo», aunque en ciertas condiciones. Porque lo primero es ver si no iremos a dar a un fin *inverso* del buscado. Construir Europa mientras no hay ni *voluntad europea* de afirmarse de modo independiente, como entidad con personalidad propia, ni *conciencia europea*, que probablemente sólo podrá nacer de la clara idea de un peligro que amenaza en dos frentes; construir Europa en estas condiciones equivale, por una parte, a consagrar la división actual de Europa, y, por otra, a alinearse con Washington, en una época en que Estados Unidos ni siquiera disimula su irritación ante nuestras veleidades de independencia.

Que la verdadera Europa, la Europa europea, va del Atlántico a los Urales es una evidencia confirmada por la historia. Al contrario que algunos, no me opongo a que esa Europa se constituya en nación; pero, repitámoslo, a condición de que esa nación esté decidida a vivir por sí misma y a afirmarse como tal. No hay duda de que nos hallamos lejos de ello, y que los Estados Unidos de Europa no serían hoy otra cosa que la Europa de los Estados Unidos. Como ha dicho Michel Debré, «hoy la integración europea supone la alineación con orientaciones decididas fuera de Europa» (*Le Monde*, 18 de diciembre de 1975).

Lo que significa que más vale una nación aislada —la nuestra, por ejemplo—, consciente del doble peligro norteamericano-soviético, que una Europa norteamericana, que estaría tal vez perdida para siempre.

Esperar que Europa se haga mediante un puñado de parlamentarios, y que se exprese de ese modo un consenso que no existe en ninguna de las naciones actuales —y menos aún entre nosotros—, es una tontería que por suerte no tiene la menor posibilidad de llegar a puerto. Europa sólo puede hacerse por la base —por la voluntad del pueblo— o por la cabeza —al estilo imperial—. Pero la Europa actual es un vacío político. Un vacío que va convirtiéndose poco a poco en el recinto donde se enfrentan con plena libertad infinidad de *lobbies* extranjeros. Un vacío donde todo lo que tiende a afirmarse provoca las mismas sucias jugadas por parte de las mismas coaliciones. En el centro de la Europa *dividida* está una nación: Alemania. En el centro de esa nación, una ciudad: Ber-

lín. En el centro de esa ciudad, un muro: el de la vergüenza. El futuro de nuestra cultura yace al pie de ese muro. La vocación de la nación alemana es volver a ser tal nación, no el apéndice oriental de la Europa de los huevos, el queso y el vino. Otro tanto ocurre con Europa *entera*.

He citado a Alemania porque su caso es ejemplar: es la más dividida de nuestras divididas tierras. Por lo demás, si reflexionamos sobre ello, Alemania es a Europa lo que Europa al resto del mundo: un enano político, un gigante económico. Una entidad a la que se duerme repitiéndole que ya no debe decidir su destino —que, en realidad, ya no debe tener destino alguno—, que debe perder la conciencia de lo que representa; en una palabra, que ha de renunciar a hacer oír su voz en el concierto de las naciones y resignarse a ser tan sólo un eco.

Europa debe ser europea. Queremos volver a ser *sujetos* de la historia, no *objetos*. No se trata de negar la amenaza soviética, sino de rechazar *otra* tutela. Como ha escrito Jean Cau: «Dentro del orden de los colonialismos, sólo no siendo norteamericanos hoy no seremos rusos mañana.» (*Pourquoi la France*, Table Ronde, 1975.)

* * *

¿Qué hacer? Por el momento, rechazar el maniqueísmo, la Europa cortada en dos. Afirmar la necesidad de una tercera vía, de una tercera fuerza. Velar por ese «acercamiento sistemático» de los pueblos europeos de que hablaba el general De Gaulle. Sentar las bases de una Europa de la resistencia, contra los «colaboracionistas» de ambos frentes. En Helsinki nos tendieron una encerrona como la del juego de Pelota. Impedir una nueva noche del 4 de agosto. Repetir que la única posibilidad de hacer frente al «malestar de la civilización» es que Europa conserve la posibilidad de ser ella misma, de volver a encontrar unos valores culturales de los que todas las naciones europeas, y sólo ellas, siguen siendo herederas. Convencerse de que esta posibilidad será el único recurso, el único fundamento posible de un nuevo equilibrio mundial cuando las superpotencias que hoy se reparten el mundo han sucumbido a sus contradicciones internas.

De lo que se trata es de salvar la oportunidad de una nueva *era*. Porque la ocupación de que hoy es víctima Europa, en el Este en su libertad de obrar y pensar, en el Oeste en su libertad para ser ella misma, y por todas partes en la de volver a ser quien era, procede de un mismo postulado fundamental. El sistema norteamericano y el soviético funcionan, incluso en su antagonismo relativo, como diástole y sístole. Ambos son secuelas de un ciclo que termina. Política, geográfica, geopolítica e ideológicamente, Europa está situada, y debe seguir estándolo, entre esos dos sistemas, y también por encima de ellos. Europa es, en potencia, una especie de nuevo Imperio del centro. Sigue siendo el centro, un centro de decisión y de equilibrio. Entre el marxismo soviético y el democratismo liberal, entre Washington y Moscú, entre los diversos unilateralismos y extremismos, ella es *el país del comedimiento*, de las síntesis decisivas. Nuestra única esperanza, nuestra única voluntad, nuestro único recurso.

Hoy se habla mucho de «imperialismos», pero ya no hay imperios. El *imperio* es ante todo una voluntad. La Unión Soviética, y sobre todo Nor-

teamérica, deben menos su fuerza a algún tipo de voluntad que a su simple peso. Ser los súbditos lejanos —y aun los mercenarios— de una nueva Roma no estaría tan mal. Pero Norteamérica no es una nueva Roma, sino una nueva Cartago. Y nosotros, como buenos *graeculi*, a falta de un Fichte europeo, esperamos a Catón.

(Junio de 1976)

La ascensión de Europa

Hace treinta años, en *Les yeux d'Ezéchiel sont ouverts*, expresaba Raymond Abellio lo que podía parecer, a primera vista, un estado de desesperación: «Ahora lo sé. Quien sienta alguna aversión por lo absoluto no puede ya aferrarse a nada. La democracia es una desvegüenza sentimental; el fascismo, una desvergüenza pasional; el comunismo, una desvergüenza intelectual. Ningún bando puede ya ganar. Ya no hay posibilidad de victoria.» Esta es la razón por la que —añadía— no se trata ya de buscar *soluciones*, sino *situaciones* nuevas. Me parece que cuanto ha ocurrido desde entonces confirma las visiones premonitorias, *proféticas*, de aquel libro, escrito poco después de los acuerdos de Yalta: desde hace treinta años, Este y Oeste forman un campo de fuerza por encima del abismo antológico donde yace, inconsciente incluso de su misma inconsciencia, la Europa invisible.[2]

Precisamente lo que la dialéctica Este-Oeste, expuesta con detalle por Raymond Abellio en *Assomption de l'Europe* (págs. 109 y sigs.), y repetida con talante más filosófico en *La Structure absolue* (págs. 268 y sigs.), aporta, más allá de las clásicas críticas paralelas mil veces escuchadas, es una dimensión de nueva inteligencia característica de la situación actual. Dimensión indispensable para la *comprensión* del proceso de formación de dos materialismos antagónicos y complementarios —la dictadura del Gulag y la del bienestar—, y de la manera en que el bloque ruso y el norteamericano, nacidos como excrecencias y, a la larga, como *proyecciones* de la historia europea, han puesto en acción el guión freudiano del asesinato del «padre» y el reparto de su poder sobre bases igualitarias. También los conjuntos continentales tienen sus complejos de Edipo, y Abellio nos ha hecho ver cómo la estructuración completa del hemisferio norte puede ser también descrita en términos de estructuras de parentesco.

Recordemos algunas de estas antinomias. «El Este es el lugar de un *pasado* que sigue haciendo falta reactivar. El Oeste, el de un *futuro* aún por descubrir —escribe Raymond Abellio en uno de los pasajes más sobrecogedores de *Assomption de l'Europe*—. El Este —añade— sólo aspira a recomenzar vanamente un *pasado sin futuro*, y se agota en el conocimiento de esa vanidad: de ahí su fatalismo y su silencio. El Oeste sólo pretende iniciar orgullosamente un *futuro sin pasado*, y se emborracha en su ignorancia de la locura que comete: de ahí su optimismo y su alboroto.»

2. Texto destinado a figurar en un *Cahier de l'Herne* consagrado a Raymond Abellio.

Del socialismo libertario que tomó de Europa, el Este ha hecho un colectivismo totalitario y nivelador. Del capitalismo liberal que tomó de Europa, el Oeste ha hecho un productivismo masificante y despersonalizador. El norteamericano *objetiviza* físicamente a los demás; el ruso los *subjetiviza*: «Lo físico norteamericano es *expansivo* y se exporta, lo físico ruso es *comprensivo* y rechaza cualquier importación.» El Oeste exporta lo material e importa lo espiritual (sus exportaciones ideológicas no son más que *reflujos* europeos de doctrinas que han acampado provisionalmente al otro lado del Atlántico). El Este exporta lo espiritual e importa lo material. «Entre los rusos —dice Abellio—, la colectividad no actúa, como entre los norteamericanos, al nivel psíquico, sino más abajo, al nivel físico, mediante la directa coerción corporal (...). Entre los norteamericanos, lo estimulado es lo psíquico. De ahí el constreñimiento, o más bien la dilución, de lo psíquico por lo social. El norteamericano está más *diluido* que *constreñido* (...). Al norteamericano, la vampirización psíquica a que se presta de buen grado le hace considerar la libertad física como una contrapartida definitivamente conquistada y fuera de discusión, mientras que el problema de la libertad intelectual ni siquiera llega a plantearse y pertenece a un extramundo. Por el contrario, al ruso, una opresión física no consentida le hace considerar la libertad psíquica e intelectual como un recuerdo, una realidad perdida sin compensación y que, hasta que no sea recobrada como libertad física, que es la forma vacía pero radical de toda libertad, pertenecerá también a un extramundo.»

Así, geopolítica, histórica, cultural y políticamente, Europa sigue siendo el centro del mundo, el *Heartland* por excelencia. Entre el cristianismo y el marxismo, que constituyen «los dos polos de la rotura final de su cuerpo histórico», entre la ideología del espíritu puro y la de la física social, entre la ontología y la entropía, entre la sumisión a un dios celoso y el sometimiento exclusivo al hecho social. Europa sigue siendo la matriz tanto del Este como del Oeste. Sigue siendo la fuente de unas facultades creadoras de las que los dos bloques nacidos de ella y de ella separados sólo muestran aplicaciones. Sigue siendo la *cultura* de la que esos dos bloques sólo poseen la *civilización*. Tiene el *sentido* del acto histórico allí donde esos bloques sólo conocen la *causa* y el *efecto*, y es que el sentido se refiere necesariamente a esa primera manifestación del alma de los pueblos que Mircea Eliade llama el *mito fundador*. El fin, la utilidad y el rendimiento se dan por añadidura. Por eso Europa, aunque no sea ya quien fija el montante de las puestas, sigue siendo lo que está en juego. «Europa es la región clave que se disputan las superpotencias», nos recuerdan sin cesar los chinos, que tuvieron la suerte de escapar a las visiones reductoras de la lógica identitaria aristotélica. El Imperio del centro será siempre objeto de disputa entre el levante y el poniente. A la Europa de la mitología griega la raptó un toro. Hoy la acechan otros animales con cuernos.

* * *

Cierto que no es cosa de ayer la movilización de los espíritus en torno a la *ascensión* de Europa. Ya para Nietzsche era algo que debía ocurrir fatalmente; es decir, en sentido propio, *por fatalidad*. «Si somos lo bas-

tante locos para no hacer Europa mediante el acuerdo pacífico de todos —escribía el autor de *Zaratustra*—, nos será impuesta por la vía imperial, la de Napoleón, que al menos tuvo el mérito de concebir Europa como un conjunto político.» Si Europa no es el resultado del nacimiento de una nueva *conciencia*, de una nueva aprehensión del tiempo histórico, de la *transfiguración* en plena actualidad de las tres dimensiones, de las tres perspectivas del pasado, el presente y el futuro, se hará a pesar de todo, pero «al borde de la tumba».

Nietzsche, que rechaza los pequeños nacionalismos, las pequeñas ambiciones nacionales (empezando por la Alemania de Bismarck), deplora la «enfermedad de la voluntad» de que sufren ya sus contemporáneos. En la época en que Marx prevé la revolución en todas partes salvo en Rusia, él comprueba que es en Moscú donde la *voluntad* sigue teniendo mayor fuerza. «Es allí —dice— donde la voluntad latente lleva mucho tiempo comprimida y acumulada, allí donde esa voluntad, no sabemos si afirmativa o negativa, espera amenazadoramente el momento de desencadenarse.» Frente a esta «actitud cada vez más amenazadora de Rusia —escribe Nietzsche—, querría ver cómo Europa se decide a volverse amenazadora a su vez; a crearse, mediante la rectoría de una nueva costa, una *voluntad única*, formidable, capaz de perseguir un fin durante miles de años, para acabar con la interminable comedia de su politiquilla y de sus mezquinas e incontables voluntades dinásticas o democráticas. El tiempo de los politiqueos ha pasado: ya el siglo que se anuncia hace prever la lucha por la soberanía del mundo, *y el empuje irresistible hacia la gran política.*»

Paralelamente a la «amenaza rusa», Nietzsche denuncia el «peligro norteamericano». Si el norteamericanismo se apodera del espíritu europeo, afirma, caeremos en la «suprema decadencia». Sobrevendrá entonces el reinado del «último hombre», el *homo œconomicus*, que vive en la *febril inmovilidad* de un eterno presente —*nun stans*—; el hombre de lo unidimensional, que somete todas las cosas al criterio exclusivo de la racionalidad económica y del interés material e individual inmediato; el hombre que «cree haber inventado la felicidad, y no hace un guiño».

En el siglo XVIII, Jean-Jacques Rousseau y el abate de Saint-Pierre veían en la unión europea la condición para una «paz perpetua». Sin duda era soñar. Nietzsche, más realista, imagina una «paz europea» según el modelo de la *pax romana*. «El siglo próximo —exclama— nos traerá la lucha por el dominio de la tierra (...). Por primera vez en la historia se abre ante nosotros la increíble perspectiva de unos fines humanos ecuménicos que abarquen toda la tierra habitada.»

Esta ascensión de Europa, que Nietzsche interpreta desde el punto de vista del *poder*, no duda Abellio en situarla en el plano del *conocimiento;* pero en ambos casos se trata de superar la política inmediata para reapropiarse una dimensión metapolítica y transhistórica formal. Allí donde el Este y el Oeste hormiguean de *agitación colectiva*, dice Abellio, Europa actúa por *conversión aristocrática*. Aprisionada entre dos bloques que la presionan, oprimen y comprimen, Europa sólo puede asegurarse un futuro mediante la *conversión de los términos en presencia;* es decir, a condición de *no asimilarse a ninguno de los bandos*, lo que, dada la situación supone convertirse en ambos a un tiempo, mediante un mismo

movimiento, pero *a un nivel superior*, haciendo de esa síntesis y esa superación el crisol de una nueva contradicción de la que surgirá otro nivel de su Ser. Entre el Este y el Oeste, el papel de Europa consiste en *organizar* la relación que la liga a ambos bloques, a fin de restituir al mundo su *dimensión multipolar;* en aparecer, escribe Abellio, «como el factor de intensificación común de la inversión de inversión de Norteamérica por Rusia y de ésta por aquélla, y ello dentro de una occidentalización progresiva y paroxística de *todo* el hemisferio norte, que vendrá además a demostrarnos claramente el carácter universal de la estructura de la inversión intensificadora de inversión en el terreno de la geopolítica». En resumen: se trata de ver cómo los polos constitutivos de «Occidente» pueden intensificarse y mutar juntos, y de despejar los productos de esa mutación.

«Occidente» no es para Abellio lo que solemos entender por ese término. No es tampoco la *suma* del Este, el Oeste y Europa, sino la superposición comunal de Europa, su transfiguración metapolítica y tranhistórica, el «portador más avanzado de la dialéctica del momento presente».

La oposición entre Europa y Occidente ha de ser resituada dentro de esta perspectiva. El modo de vida de Europa es la *amplitud*, el de Occidente, la *intensidad.* Europa *sedimenta*, Occidente *cristaliza.* Europa es provisional; Occidente, eterno. «Europa vive en la duración lineal y unívoca de las causas y los fines particulares; Occidente lo hará en la *permanencia esférica* global desprovista de causa y fin.» Pero, al mismo tiempo, *sólo Europa puede realmente dar vida a Occidente.* Como única poseedora de la *visión simultánea* de las tres dimensiones del tiempo histórico, puede elevar a un nivel superior de conciencia un recorrido histórico discontinuo, lo que equivale a enseñorearse plenamente de la *falta de sentido de la historia* y del permanente tejerse en todas direcciones de un acontecimiento único, aunque sin cesar recreado.

De esta capacidad europea para el equilibrio y la superación de los contrarios, de esta aptitud para ser el *ojo* del ciclón, de esta vocación de convertirse en la *estrella polar* de la constelación del mundo, podemos decir que constituyen otros tantos rasgos husserlianos, si admitimos, con Raymond Abellio, que «todo fenómeno husserliano es por sí solo un mundo de motivaciones y polivalencia finitas» y que «el mundo husserliano no es ya lineal, sino *esférico,* o cuando menos esferoidal». Pero una vez más se impone la comparación con Nietzsche, y en especial con aquel pasaje tan revelador del «Canto de los pájaros» del *Zaratustra*: «Todo va y todo vuelve; eternamente gira la rueda del Ser. Todo muere y todo vuelve a florecer; eternamente transcurre el año del Ser. Todo se derrumba y todo vuelve a recomponerse; eternamente se reconstruye la misma casa del Ser. Todo se separa y todo vuelve a encontrarse; eternamente permanece fiel a sí mismo el anillo del Ser. *En cada instante comienza el Ser;* todo Acá está rodeado por la *Esfera* del Allá. *El centro se encuentra en todas partes.»*

Occidente, idea y *conciencia* aún por nacer, se encuentra en germen en Europa, en las infinitas implicaciones que desvela para él la historia europea: «Precisamente porque el hombre europeo, y sólo él, se encuentra hoy preso en las infinitas implicaciones de los lazos históricos, es el portador incipiente del ser occidental capaz de trascender la historia, de

vaciarla de sus acontecimientos aislados y pasajeros y hacer surgir, aquí y ahora, una nueva conciencia en el mundo.» Y también: «Occidente sólo podrá nacer cuando su actual conciencia prerreflexiva de la multiplicidad de las implicaciones históricas de paso a la conciencia de su infinidad. Hay entre la *multiplicidad* y la *infinidad* un paso resolutorio y comunial, una salida de la crisis. Europa es el aprendizaje sin fin de la multiplicidad; Occidente, la experiencia única de la infinidad.» Añadamos que, por descontado, esta diferencia entre la multiplicidad y la infinidad es también la que existe entre la línea (e incluso el círculo) y la *esfera*, con todo lo que ello implica en cuanto al espacio-tiempo.

Relativizando uno por el otro los avances respectivos del Este y del Oeste, Occidente instaurará una *visión absoluta*. Entonces se realizará al fin la síntesis milenaria, la superación global, el fin de los antagonismos relativos, la fusión de los contrarios, la disolución de las antinomias provisionales entre fe y razón, cuerpo y alma, *animus y anima*, pasado y futuro, espacio y tiempo, lo individual y lo colectivo, lo nacional y lo social, el teocentrismo y el antropocentrismo, la filosofía explicativa y la ciencia descriptiva, lo visible y lo invisible, lo ponderable y lo imponderable. Entonces se alcanzará el perfecto acuerdo entre el hombre y los dioses, el Mito y la Historia. *Coincidentia oppositorum*: la idea, es bien sabido, viene de lejos. Entonces se desvelará otra perspectiva, otro horizonte, otro proyecto, y comenzará una historia a la vez absolutamente subjetiva y absolutamente objetiva. «Tal emergencia —dice Abellio— sólo es posible si el hombre así transmutado *recupera esa historia de la que se ha distanciado* y no se deja ya disolver por ella. Este *summum de subjetividad*, en el que la conciencia se da cuenta de que los acontecimientos sólo «avanzan» porque nosotros avanzamos y de que nuestra concepción del mundo, que es nuestra comunión en el *mundo-para-nosotros*, no es sino nuestra propia concepción del *hombre nuevo que hay en nosotros*, concluye entonces con un *summum de objetividad* y, como es de rigor, en virtud del principio de la contigüidad de los extremos, la subjetividad absoluta limita con la objetividad absoluta».

A este fin responde, en calidad de medio, el «factor de intensificación de la inversión de inversión» de que habla Abellio y que, en *Assomption de l'Europe*, anuncia ya la «estructura absoluta». Evidentemente, podemos aprehenderlo a diferentes niveles, de los que el más elemental, el más sumario, coincide en cierta medida con la imagen propuesta por Julius Evola en *Chevaucher le tigre* (La Colombe, 1964): «Esta expresión extremo-oriental significa que, si uno consigue montarse en un tigre, le impedirá que se lance sobre él y además, si no se apea, si se agarra bien firme, tal vez acabe por dominarlo.» De una manera aún más sencilla (y más *negativa*), dice Nietzsche: «Cuando algo debe caer, no hay que sostenerlo, sino empujarlo.» Fórmula aplicable tanto a los individuos como a los pueblos. En la perspectiva trazada por Evola, se trata de tomar conciencia de que vivimos el final —el desplome— de un ciclo, y que es preciso aceptar e incluso *querer* ese final.

Raymond Abellio va mucho más lejos que Evola, o que Guénon. Va más lejos que ellos como la *esfera* «va más lejos» que el *círculo*. En efecto, introduce una exigencia husserliana, dialéctica, esférica, en una interpretación del tiempo histórico que, sin esta exigencia, tendría grandes

probabilidades de quedarse en una visión lineal y catequística. De ahí su deseo de activar *positivamente* los procesos, puesto que, en él, el «activismo» ha sido reconvertido al ámbito del espíritu. De ahí también su actitud *positiva* frente a la ciencia y a Europa, pues su pensamiento integra de un modo natural la innovación a diferencia del «orientalismo» dogmático de ciertas sectas. Con ello, Abellio permanece fiel a cierto *neotenismo* europeo, que en muchos aspectos se nos presenta como un concentrado de humanidad. «Hoy, en Occidente —dice—, la capacidad de conversión de una doctrina procede en gran parte de su fuerza *dialéctica*. De lo contrario, esa doctrina, en lugar de *crear creadores*, sólo produce *repetidores*.» De ahí, por último, el principio proclamado en *La structure absolue*: «Toda intuición es inversión *intensificadora* de inversión por intermedio de uno de nuestros sentidos.»

Esta aceleración de las fuerzas telúricas y geopolíticas por la inteligencia humana, esta activación del proceso de inversión de la inversión que, de una parte, acentúa las tendencias hasta el umbral donde cambian de dirección por sí mismas, y de otro nos muestra los productos de la mutación de los polos al invertir la perspectiva, como un mapa al que damos la vuelta y que, sobre el mismo contorno de los antiguos continentes, hace aparecer otros nuevos, equivale en sentido propio a una *transfiguración;* transfiguración («palabra clave, el enigma más alto», dice Abellio) basado en una lógica imaginativa hecha de intuiciones «gnósticas», metáforas «alquímicas» y correspondencias «analógicas», y cuyos rudimentos encontramos en toda una corriente de pensamiento europeo que, al margen de la religión oficial, inspira ya a Spinoza, ya a Orígenes, como también a Joachim de Fiore, Paracelso, el Maestro Eckhart o Nicolás de Cusa.

* * *

Conocida es la distinción que establece Raymond Abellio entre hombres de *conocimiento*, hombres de *poder*, hombres de *trabajo* y hombres de *gestión*. Abellio define el «conocimiento» como «el pensamiento según el cual todo lo que existe tiene un sentido, y la conquista de ese sentido». Es la idea de que nada es absurdo, que todo repercute en todo, que el universo es un conjunto *solidario*, orgánico, estructurado: un tablero de ajedrez en el que el desplazamiento de una pieza modifica el estatuto —*posición* y *movimiento*— de todas las demás. La idea también de que no existen acontecimientos independientes, sino un solo Acontecimiento cuya creación prosigue a diario alrededor, en nosotros y por nosotros: «Todos los astros actúan sobre mí y yo actúo sobre todos los astros.» Sólo este conocimiento y la clara conciencia de su superioridad intrínseca permite aplicar la «estructura absoluta», que implica, en palabras de Abellio, «comenzar por arriba», es decir, «tratar de construir la casa empezando por el tejado». En otros términos, no hay gestión, ni trabajo, ni siquiera poder posibles sin previo *conocimiento*. Por eso, la *política* no es, en el orden de las actividades humanas, más que la última etapa. «Construir empezando por el tejado» equivale a invertir la común perspectiva: poner la transhistoria antes de la historia, la metapolítica delante de la política. *Porque es lo alto lo que arrastra a lo bajo*, el «tejado» el que determina los «cimientos» y no a la inversa.

De modo que hoy «no es en el mundo donde hay que poner orden, *sino en nuestros pensamientos*». Durante cierto número de años —la época del «nuevo profetismo»—, esta idea llevó a Raymond Abellio a su «última utopía»: la utopía del *Arca*. Se trataba, como siempre, de fundar una Orden espiritual, necesariamente aislada del mundo; una Orden que no hubiese tenido la tentación ni de constituirse en teocracia dirigente ni de fundar una religión, sino que, más sencillamente, se hubiese dedicado a desplazar «el centro de gravedad de la actividad del plano de las masas al de la élite» *(Hacia un nuevo profetismo)*. De hecho, hemos debido de ser muchos los que, sin conocernos, hemos repetido las últimas líneas de *Asunción de Europa*: «Trato de imaginarme cómo será esa hora de la *transfiguración*, cuando los guerreros se hagan sacerdotes y, no teniendo ya nada que defender que no haya sido destruido, descubran que son los hombres más ricos del mundo.»

En efecto, tal como van las cosas, la riqueza del futuro sólo puede estar en cierta pobreza. Es la riqueza del globo que se decide a largar amarras, la riqueza del pensamiento que rompe con cuantas posesiones lo *retienen*. Es también, para los antiguos «activistas», el paso de la segunda función —los *kshatriyâ*— a la primera, la de los *soberanos* y los *brâhmanâ*. También aquí resuena poderosamente la palabra de Nietzsche: «Todo lo que no me mata me hace más fuerte». *(Was mich nicht umbringt, macht mich stärker)*, anunciando la hora de los sacerdotes consagrados a la alquimia europea, de aquellos para quienes «el verdadero sacerdocio no está en la negación del tiempo, sino en su exaltación, ni en la supresión de la *praxis*, sino en su transfiguración». La hora de los sacerdotes conscientes de la «concepción del futuro Occidente», aunque esta concepción no pueda serlo aún «más que en lo absoluto de la visión y la nada aparente del poder».

El Arca no flotó. Y es que «flotar» suponía aún una forma de ser visible, y la Europa de que habla Raymond Abellio no puede ser más que una *Europa invisible*, que sólo progresivamente se revela al mundo a la vez que *a su propia conciencia*. La internacional de los espíritus libres y soberanos constituye sin duda una Orden, pero una Orden tan aislada del mundo como *de sí misma*. *Una Orden incomunicada* —lo contrario de una *Orden secreta*— de la que sólo existe el hueco. En realidad, esta Europa «abelliana», Europa solar si las hay —*suelo/Soulès*—, delimita la parte de impedimento existencial que hay en nosotros mismos, *hic et nunc*. La crisis occidental, la del abismo que va abriéndose entre el *hacer* y la puesta en cuestión de uno mismo, se ahonda al margen de esa Europa invisible y ese interdicto existencial. Tal es la Orden incomunicada: «En el corazón más sensible de Europa, *en el lugar de donde ella se cree más ausente*, se acumulan ese sumo rechazo y esa suma atención que, por la misteriosa reversibilidad de la redención, constituyen por el contrario su auténtica presencia.»

* * *

El misterio del hombre no está en que haga o no haga lo que quiere, sino en que hace siempre *algo diferente* de lo que pretendía. Entre cada proyecto y su realización media necesariamente un espacio: el que corresponde al paso de una lógica a otra. La misma falta de *exactitud* hay

entre lo que el hombre hace y lo que quiere que entre lo que quiere y lo que puede. A este «efecto perverso» —sin la menor perversidad— es a lo que Jules Monnerot llama *heterotelia*. ¿Puede haber, dada la heterotelia entre los pensamientos y los actos, una verdadera ciencia del hombre? El principio heterotélico ¿es equivalente, para las «ciencias humanas», a la imposibilidad que existe en microfísica para determinar a un mismo tiempo la posición y el movimiento de las partículas? Dejemos abierta la cuestión. Pero planteemos otra: ¿qué pasaría si este efecto inevitable pudiera ser calculado, asumido y vivido plenamente, si se hiciese la heterotelia de la heterotelia, la desviación de la desviación y la inversión de la inversión? ¿Si tuviésemos en cuenta las «curvaturas» del espacio-tiempo no en la cercanía de los cuerpos celestes, sino en la de las acciones humanas? Paradoja análoga a las que resultan, en los relatos de ficción científica en los que el hombre puede viajar por el tiempo, de un presente que se proyecta retrospectivamente *contra* y *en* el pasado a fin de actuar sobre sí mismo.

Pero el efecto heterotélico se da también para el toro que quiere apoderarse de Europa. Fracasa en el momento de su triunfo, crea con su éxito las condiciones de su fracaso. Resucita, por su misma ascensión, el *discurso* que con toda sus fuerzas había intentado sofocar. De igual modo, cuanto más manifiesto se hace el fin de un ciclo, más se acerca el advenimiento de otro. Nada tan parecido a la aurora como el crepúsculo: sólo el frescor del aire nos dice de cuál de los dos se trata.

Es algo que también había comprendido Nietzsche cuando escribía, en *Más allá del bien y del mal*: «Ya apellidemos *civilización, humanización* o *progreso* a lo que hoy distingue a los europeos, ya lo llamemos simplemente, sin alabanza ni reproche, con una fórmula política, el movimiento democrático de Europa, detrás de los primeros planos políticos y morales a que nos referimos con esa fórmula tiene lugar un enorme proceso *fisiológico* cuyo movimiento crece día a día: el fenómeno del acercamiento de los europeos, de unos europeos que se alejan cada vez más de las condiciones que hacen nacer razas atadas al clima y las costumbres y se liberan cada día más de todo *medio definido* que pretenda implantarse durante siglos, en las almas y en los cuerpos, con unas mismas reivindicaciones, y, por tanto, el fenómeno de la lenta aparición de una especie de hombres esencialmente supernacional y nómada que tiene como signo distintivo, fisiológicamente hablando, una gran facultad y fuerza de asimilación. Este fenómeno de *creación del europeo*, que podrá verse retrasado en su marcha por grandes retrocesos, pero que, por lo mismo, tal vez crezca en vehemencia y profundidad (...), conducirá probablemente a resultados que sus ingenuos promotores y protagonistas, los apóstoles de la "idea moderna", están lejos de desear. Esas mismas condiciones nuevas que llevarán a la nivelación y el rebajamiento del hombre —del animal de rebaño-hombre, hábil, laborioso, útil y utilizable de múltiples maneras— son aptas en sumo grado para producir seres de excepción, de una calidad tan peligrosa como atractiva.» (Cap. VIII.) De ahí su conclusión: «Me he enterado con placer de que nuestro Sol se dirige rápidamente hacia la constelación de Hércules. Espero que los humanos que habitamos la Tierra nos hagamos como el Sol, y que en vanguardia marcharemos nosotros, los buenos europeos.» *(Ibid.)*

La revolución europea —revolución en principio esencialmente espiritual y gnóstica— está llamada a crear su propia visión del mundo, su lenguaje y hasta su *objeto*, de un modo bastante comparable al de la revolución microfísica. ¿En qué podría consistir hoy esa revolución sino en recrear la *unidad de los puntos de empalme* de la esfera existencial y geopolítica, en *hacer girar la esfera*, mudar los polos, en modificar el ángulo de visión, la perspectiva y el nivel? En *El fin del nihilismo* leíamos ya: «Nuestro país ha perdido sus antiguos dioses y aún no ha encontrado otros nuevos.» Y después, en *Asunción de Europa*: «La Europa actual, ante su crisis, pero aún no realmente inmersa en ella, se encuentra en esa etapa del alejandrinismo en que mueren los antiguos dioses sin que los nuevos hayan aparecido todavía.» Henos aquí en el interregno, en la época del *empalme*, de la profundización y superación del *corte*, bajo la doble mirada del dios Jano, y bajo la del Heimdal, que vela sobre los umbrales y capitanea a los *prima*. A la hora en que, como dice Hofmannsthal, se encuentran los que han sabido velar durante la larga noche y los que llegan con la nueva mañana.

(Abril de 1979)

EL MAYO DE 1968

Un diálogo entre
Jean-Edern Hallier y Alain de Benoist

Mayo de 1978. Diversas publicaciones recuerdan el décimo aniversario de la «revuelta de mayo». A los ex combatientes de las barricadas les ha llegado (ya) la hora de las conmemoraciones. Con este motivo, *Le Figaro-Dimanche* publica un diálogo entre Jean-Edern Hallier y Alain de Benoist.

FIGARO-DIMANCHE: *Ustedes dos vivieron el mayo del 68 desde dentro. ¿Cómo?*

Jean-Edern Hallier: ¡Ya está bien de mayo! No sé si el cadáver se mueve todavía, pero desde luego está lleno de gusanos, de gusanos de sacristía. Mayo del 68 no es nada. Ni hubo muertos, apenas. Ni hubo «imaginación al poder». Todo se redujo a un viejo tufo surrealista, que sólo hizo entrar en éxtasis a los incultos. No tuvo ni un pelo de 1848, ni de la Comuna. Faltó emoción intelectual. Fue sólo espuma, cuando ya hacía mucho tiempo que las grandes olas se habían retirado de nuestras playas. Yo me eché a la calle para distraerme. En mis recuerdos personales se amontonan las primeras barricadas, el incendio de la Bolsa, el reparto del periódico *Action*, el apoyo a los huelguistas de Flins, la organización de un tren de alcachofas bretonas... Confieso que me encontraba muy a gusto: me metí en aquello en plan escéptico, por diversión pascaliana. En la revolución no creía. Europa es un asilo de ancianos, y nadie hace la revolución para la cuarta edad de una civilización: le ofrece simulacros.

Alain de Benoist: Yo viví el mayo de 1968 como un espectáculo, y, por eso mismo, como una contradicción. Había contradicción entre la denuncia (no del todo errada) del carácter *espectacular* de la «sociedad de consumo» y el hecho de que la revuelta acabase exagerando lo mismo que denunciaba, al oponer al «espectáculo» una especie de «superespectáculo». A este propósito, la importancia que tuvo el *teatro* del Odéon

fue todo un símbolo. Hoy te dicen: «¿De qué lado estaba usted durante las barricadas?» Sólo eso supone falsear la perspectiva. A menos de ser miembro de las Compañías Republicanas de Seguridad, en mayo de 1968 todo el mundo estaba del mismo lado. A última hora de la tarde o al caer la noche, la gente iba a *ver* a los estudiantes organizar su *happening*: reconstrucciones históricas (aquí la Comuna, un poco más allá Che Guevara), alardes con banderas, acumulación de puestos en el patio de la Sorbona, transformado en zoco. Hubo, es innegable, escenas hermosas y a veces emocionantes, pero también lo otro: la «liberación de la palabra» por los pequeños burgueses, mientras que lo *punk* asomaba ya bajo lo «catangueño». Al público, aquello le gustaba: era inofensivo y, sobre todo, muy vistoso. Cuando el espectáculo dejó de renovarse, Marcellin hizo evacuar la Sorbona; tras lo cual, la mayoría obtuvo una formidable victoria electoral. Espectáculo, desde luego, pero espectáculo *barroco*.

F.-D.: *¿Cómo se sitúan ustedes en relación con esa «revolución-espectáculo»?*

J.-E. H.: *Después*. En el trasmayo del 68, que duró hasta 1972: ahí empezó todo. Derrotada la izquierda, con los aparatos de los viejos partidos hechos trizas, fue posible reinventar sin trabas la política, y se hizo sobre todo contra la izquierda, contra el dominio de la CGT en las fábricas y el sota, caballo y rey de los socialistas. En 1972, la unión de la izquierda puso fin al *gauchisme*, pero no a lo que éste había imaginado o presentido. Su fracaso político estaba inscrito en su misma naturaleza: se trataba de una generación cultural.

»¿Qué hice yo? Primero me instalé en el medio obrero. Después, siete meses más tarde, fundé *L'idiot international*, con los restos de los comités de acción, de los *Cachiers de Mai* y del diario *Action*. No tardaron en unírsenos los maoístas. Hubo números que pasaron de los cien mil ejemplares... Era además un auténtico parlamento secreto del *gauchisme*, del que formaban parte casi todas las organizaciones. Todas las grandes ideas (lo que hoy llamo el «reformismo salvaje», del que tan impregnada está ya la sociedad) nacieron allí. Por primera vez di acogida al movimiento de liberación de las mujeres, que por desgracia no tardaron en convertirse en sufragistas jdanovistas o en preciosas ridículas. ¡No importa! Yo impulsaba montones de cosas. Por ejemplo, iba a hacer agitación en magistratura, y de ahí salió el sindicato. Hubo también las batallas con los pequeños comerciantes, la banda de Nicoud, los que llamo las espinacas rojas. Éramos gente peleona y no hubo una sola categoría social marginada a la que no intentásemos subvertir... La lucha de clases tradicional quedó hecha pedazos bajo los golpes de todo un mosaico de acciones parciales: la guerra de la leche y la agitación de los campesinos pauperizados, el ataque simbólico de Fauchon y la distribución de víveres en las *bidonvilles*, la antipsiquiatría, los delincuentes, los presos de derecho común, politizados por vez primera en nuestros periódicos.

»A la vez, inventamos nuevas técnicas políticas, casi publicitarias. Queríamos hacer la política de la vida cotidiana, sí, pero considerada como una de las últimas bellas artes dramáticas. Éramos antiperiodistas. Así, en Puteaux, tras el asesinato de un fijador de carteles, organizamos una verdadera encuesta popular sobre una ciudad por encima de toda

sospecha, a la manera de los grandes seriales norteamericanos de posguerra. Yo dirigía el Socorro Rojo, y una edición local de *L'idiot*. Estuvieron a punto de acabar conmigo. Una vez fue un tiro. La otra, me tendieron una trampa, de noche, en los Halles vacíos. Cinco hombres cerraban ambos extremos de la calle. Me tenían cogido... Por milagro, se abrió un *bistrot* clandestino y dos cargadores de los mercados, borrachos, sacaron a una mujer desnuda y la echaron en un carro lleno de carne. No tuve otro recurso para escapar que empujar el carro con la chica sanguinolenta dentro. Todo un *western*...

A. B.: No soy de los que se despertaron sesentayochistas al comienzo de los setenta, tras haber desfilado el 30 de mayo por los Campos Elíseos. Además, no estoy seguro de que el mayo del 68 haya sido una reacción contra el espíritu de nuestra época. Más bien tengo la impresión de que fue producto (e incluso subproducto) de ella. Los revoltosos del mayo del 68 no discutieron nada de una manera radical. Provocaron disturbios, pero un desorden no es forzosamente una revolución. Para ser más preciso: protestaron contra la sociedad existente *en nombre de sus mismos principios*, reprochándole no haberse dado esos principios, sino haberlos «traicionado». Ni por un momento se preguntaron los contestatarios por el sentido y el valor de los grandes *eslóganes* con mayúscula: Libertad, Igualdad, Fraternidad. Nunca les vino a las mientes discutir al mismo tiempo la autoridad del *profesor*, la *materia* que enseña. Sin pretender ser paradójico, al contemplar retrospectivamente las algaradas de mayo me sorprende ver tanto ruido y furia asociados a tanto conformismo, a tanta credulidad, a tanto viejo mesianismo igualitario y, en fin, a tan poca contestación auténtica.

Ésta es sin duda una de las razones (seguramente no la única) de que los temas de la rebelión hayan sido tan fácilmente *recuperados*. Una de las grandes lecciones de 1968 es esa prodigiosa *capacidad de recuperación* de una «sociedad del espectáculo» sobre la que, un año antes, los teóricos situacionistas lo habían dicho ya todo. La cuestión que uno puede plantearse es entonces lo de saber si las sociedades modernas no se han convertido ya, a semejanza de la norteamericana, en sociedades que no sólo no sufren porque se proteste contra ellas, sino que incluso se *alimentan* de esas protestas (de la misma manera que, en el plano económico, el capitalismo se alimenta de las contradicciones a las que, según Marx, debía sucumbir).

F.-D.: *¿Qué opinan ustedes del mayo del 68? ¿Fue una ruptura decisiva o el fin de un ciclo?*

A. B.: Todo lo que es final de un ciclo es comienzo de otro. En mayo de 1968 vimos a cierto número de comparsas lloriquear a la historia para que los dejase repetir ciertos platos. Bien mirado, prefiero a los que gritaban su deseo de ver surgir *otra cosa* con palabras cuyo sentido ni ellos mismos comprendían. Pero la cuestión no es ésa. Si ha habido «ruptura», no es a mayo al que se la debemos. Más allá de su carácter *catártico*, descompresor, más allá de su aspecto de exutorio, el mayo de 1968 no fue nunca más que un epifenómeno de algo más general, nacido hacia 1960 en algún lugar entre Berkeley y Berlín, que ha sido llamado, con razón o sin ella, la «crisis» o la «revuelta mundial de la juventud» y de donde salió ese fenómeno político relativamente nuevo

que es el *gauchisme*. Lo importante es este fenómeno, no las barricadas de París.

»Por lo demás, hay que recordar también que el acontecimiento número uno de 1968 no fueron las barricadas del mes de mayo, sino, en agosto, la invasión de Checoslovaquia por las tropas soviéticas. Mientras se representaba *non stop* el psicodrama en la Sorbona, los rusos preparaban el entierro de la «primavera de Praga». Mientras tanto, los revoltosos trataban de «SS» a los guardias, lo que no les venía nada mal a los amos del Gulag, a quienes nada les gusta tanto como recordar las atrocidades del pasado, porque siempre hacen olvidar las del presente.

J.-E. H.: En cuanto veo o leo, aquel mayo aparece totalmente desfigurado. Nada es falso, pero tampoco auténtico. ¿Quiénes fueron los verdaderos responsables, los organizadores sobre el terreno? Nadie se acuerda de ellos: Dutheuil, Castro el del «22 mars», Lebel, Prisca u Olivier de Sardan, o aquella a la que llamábamos Madre Coraje y que hoy tiene un restaurante en Toulouse. Sin embargo, todas las noches se reunía un comité de coordinación. Hubieran podido volver a encontrarlos a todos. ¿Qué ha sido de ellos? Orsini, el responsable de la Sorbona; Shalit, redactor-jefe de *Action;* los hermanos Jezequiel, Bosc, Peninou... Hubo también responsables de más edad, que tuvieron una influencia considerable: Vigier, el matemático, o Marc Heurgon, el del PSU, que dirigió la UNEF. Cohn-Bendit quedó *out* casi en seguida. Sauvageot y Geismar no fueron más que comparsas como tantos otros. Han escamoteado a los verdaderos motores. A mí me parece bien, no soy partidario de las medallas; de todos modos, hubiese convenido saber quién dirigía el baile.

F.-D.: *Pero ¿qué baile? ¿Creen ustedes que la calle puede todavía tomar el Estado, en una sociedad desarrollada?*

A. B.: Los estudiantes fueron, no lo olvidemos, los primeros sorprendidos ante su relativo éxito. Cuando el poder los dejó hacer, no podían creer lo que veían. Se dieron ánimos denunciando a todo pulmón la «represión» y asegurando que la imaginación iba a tomar el poder. En realidad, se trataba de un poder *imaginario*, y, a fin de cuentas, *fue el poder quien los tomó a ellos.* Se dijo también: «Bajo el asfalto, la playa.» Pero esa playa también se ha visto contaminada, y el asfalto ha vuelto. Aunque se bailase en las calles, se quemasen coches o se «dialogase» con desconocidos, no se hizo la revolución. Tampoco se cambió nada con dar vueltas alrededor de Flins como Josué en torno a Jericó.

»El término "revolución" lleva aneja toda una mitología simbólica. En el mayo de 1968, los estudiantes creyeron poder volver a las fuentes de la pureza revolucionaria. Pero en la historia no hay rupturas *radicales.* No las ha habido nunca. Lo que hay son transformaciones, con umbrales críticos, con "empujones", que son otros tantos moldes nuevos donde se funden antiguas aspiraciones. Dentro de una sociedad, las cantidades de justicia e injusticia, valor y cobardía, fe y escepticismo, tolerancia e intolerancia, permanecen prácticamente constantes. Lo que varía son las *formas*, los *objetos* y los lugares. Y la pregunta que se nos plantea es la que ya he mencionado: en una sociedad en la que los centros de decisión son algo difuso y las jerarquías aparecen mezcladas en todos

los niveles, ¿existe posibilidad concreta de una verdadera transformación, y a qué precio y cómo?

»Es importante advertir que en 1968 la izquierda y la extrema izquierda, a la vez que perdían las elecciones, *tomaron el poder en el plano cultural*. ¿Qué han hecho en diez años con ese poder casi monopolístico? *Convertirlo en una institución*. La izquierda no ha cesado de consolidar las posiciones conquistadas, pero sin hacer nada desde ellas. Ha vuelto a entrar en el juego de lo *in-significante*, de la superficialidad parisiense y la contestación mundana. Se ha convertido en el *establishment*, y se permite incluso el lujo de burlarse de sí misma, con Bretécher como intermediario. En una palabra: también en esto la gestión de la izquierda ha sido mala, y ésta es la razón de que no haya podido ampliar sus conquistas al terreno político. El fracaso político de la izquierda en 1978 es la consecuencia lógica de su fracaso cultural después de mayo. El resultado es que ahora pierde a los dos años. Georges Suffert tenía razón cuando escribía en *Le Poin*: «La izquierda pierde el poder cultural que ejercía prácticamente desde la Liberación.» Es la gran noticia de mayo de 1978.

»Se ha hablado de *represión*. Es cierto que la ha habido, pero no la que se piensa. Quiero referirme a la represión por medio de la *censura*. No en el sentido político y burdo de una censura que sólo sirve para hacer publicidad a lo censurado, sino en el psicoanalítico: el «crimen perfecto» de que hablaba Monnerot. Me refiero a esa idea que uno rechaza *espontáneamente*, que queda *impensada* por ser realmente impensable dentro de la ideología de la izquierda dominante; la idea que uno rechaza sin tener la sensación de hacerlo, y, por tanto, con la mejor conciencia del mundo. Creo que *estamos más lejos que nunca de vivir en una época de espíritus libres*. Un periódico como *Le Nouvel Observateur* es el perfecto representante, ni que decir tiene que ultrarrepresivo, de la nueva policía de costumbres intelectuales, de lo que podríamos llamar la *cultura flic*. Lo mismo que existe un colonialismo subrepticio, y que las ocupaciones ya no se miden por el ruido de las botas, hay también una nueva censura, implacable, tan perfectamente integrada que ni los propios censores la notan ya. En nuestros días, la «revolución» sería tal vez acabar con ella.

J.-E. H.: Está también el problema terrorista, el lado maldito del *gauchisme*. Recientemente lo han confesado algunos, como Jean-Pierre Le Dantec. Fue algo que en Francia llegamos a pensar muy en serio. No tengo ya por qué ocultarlo: en 1970 tuvo lugar en mi casa una reunión de coordinación del terrorismo europeo, con Ulrike Meinhoff y Baader por los alemanes, y Curzio y Margarita Cagol por las Brigadas Rojas. Teníamos un gran proyecto fantasmático: provocar una represión cada vez más dura a fin de lograr un levantamiento popular... Aunque nunca he sido marxista, participé activamente en su elaboración, pero me sentía a disgusto: no se opone un materialismo a otro, la dialéctica a la sociedad de consumo, el plomo a la escayola. Hubieran hecho falta grandes provocaciones estéticas, y también un estilo a lo Robin de los Bosques, y no ese sombrío integrismo marxista-leninista, esa moral atormentada, esa ascesis oscurantista, que constituye la mezquina pitanza espiritual de esos alucinados... Me alejé de ellos, aunque en 1973 participé en Argen-

tina en algunos secuestros y ataques a cuarteles con los Montoneros. No es que yo estuviese contra el terrorismo en sí: Barrès y Claudel lo han justificado estéticamente. Pero esa intransigencia vaga e infantil de la que nace me fascina.

»En cuanto al Estado, la cuestión es saber dónde se encuentra hoy. Con la implantación de un Estado universal tras el fin de la guerra fría (a golpe de entrevistas, como la célebre de Francisco I y Enrique VIII en el *camp du Drap d'or*), el terrorismo constituye el paso, aún embrionario, a las guerras privadas.

F.-D.: *¿Su opinión sobre el* gauchisme*?*

A. B.: Es un fenómeno *ambiguo* (el mayo de 1968 fue también la fiesta de la ambigüedad), en el sentido de que, en mi opinión, asocia temas y *mitos* rigurosamente contradictorios. Podríamos, hasta cierto punto, ver en él tanto lo mejor como lo peor. En su pasivo están el rechazo del progreso, el ecologismo y los molinos de viento, la transformación *visionaria* de las centrales nucleares en superbombas atómicas, el deseo de *detener la historia*, todo eso que acaba en la apología de las larvas y las patatas. En una palabra, el Sermón de la montaña: los últimos serán los primeros. En su activo tiene, como contrapunto a una ideología de cloaca, la búsqueda de *sentido* en un mundo cada vez más anónimo y mecanizado; la reacción, a menudo saludable, contra la robotización; la recuperación de la conciencia de las identidades colectivas, la vuelta a las patrias carnales (arraigo regional, canción popular, etcétera), el rechazo de una sociedad del *espectáculo* en la que es cada vez mayor la distorsión entre el saber y las vivencias, en la que el ojo y el oído sustituyen cada vez más al cerebro. Y, sobre todo, la aguda conciencia de la convergencia de hecho que, tanto en el Oeste como en el Este, tiende a establecerse entre una sociedad mercantilizada y otra burocrática que coinciden en asignar a la economía el lugar de honor.

»Hay siempre dos maneras de superar nuestro *status*, nuestra clase, nuestro medio: por arriba o por abajo. La cuestión es saber cuál de las dos elegirán mañana los antiguos contestatarios. Por el momento, no es cosa desdeñable que, tras haber querido ser sucesivamente judíos alemanes, campesinos chinos y guerrilleros cubanos, algunos, en tono más modesto pero también más seguro, vuelvan a descubrir que son corsos o bretones.

»Pero, en tal caso, ¿no se va haciendo inapropiado el término *gauchisme*? Recordaré que, ya en mayo de 1964, el pintor Georges Matthieu publicaba una «epístola a la juventud» que, con el título «¡Despertad!», pretendía ser una apología de la revuelta, la velocidad y el riesgo. Era una acusación contra la izquierda y la extrema izquierda, a la vez que contra la Francia de Guizot y de Descartes. Allí decía: «Difuntos ya los valores aristocráticos y con las masas en progresivo aburguesamiento, sólo nos quedan los jóvenes y los artistas para encarnar una ideología de lucha en una sociedad de consumo que ha ahogado hasta la última de sus cóleras en el suave regazo de la mediocridad.» Matthieu no es precisamente un *gauchiste*, y esto ocurría cuatro años antes del mayo del 68.

J.-E. H.: El *gauchisme* ha quitado el polvo a la vieja moral, ha sacado a luz el anarquismo latente de la pequeña burguesía; en una palabra, ha operado sobre las costumbres, pero no ha sabido construir una ética.

Y eso es lo que más echamos en falta hoy, donde quiera que estemos: una moral de la belleza, una nueva generosidad, a la vez que reinventamos la dimensión heroica de la vida.

»El que ese *gauchisme* (no me gusta nada la palabra) se haya *marginado* se debe a que sus dirigentes eran demasiado lúcidos para entrar en la política-política. No querían convertirse en los Jusos (jóvenes socialistas de izquierda alemanes) de una socialdemocracia a la francesa. Y les hubiera sido fácil. Tenían abiertas todas las puertas... Hoy no son retirados ni ex combatientes. En la práctica social, política y de agitación tienen otra envergadura que los Joxe, Sarre, Motchane y consortes. ¿En qué se han convertido todos ellos? En fundadores, como July con *Libération*, o Kouchner con «Médicos sin fronteras», cuyos 2 000 miembros prestan servicios en el mundo entero. Son gente desinteresada, valerosa, verdaderos prácticos. De manera que «todo bien, gracias»...

F.-D.: *Pero la nueva actitud del PC hacia los* gauchistes...

J.-E. H.: Trabajo desde hace tiempo con Ellenstein en un diálogo comunismo-*gauchisme*. ¿Y tú, Alain de Benoist, a quien ni siquiera hubiese dirigido la palabra hace un año? Cuando la gente deja de mirarse como si fuesen perros de porcelana, todo tiene arreglo. Por supuesto, sé muy bien que el PCF quisiera atraerse a las nuevas promociones jóvenes, pero me temo que nuestras familias se alejan cada vez más. Si todos descendemos de Marx, nosotros al menos hemos sabido colgar los hábitos heredados del viejo.

A. B.: Durante años, los comunistas han tratado a los *gauchistes* de «provocadores» e «hijos de papá». Jean Coin, antiguo director de *France Nouvelle*, fue expulsado del PC por haber criticado en *Combat* la actitud de su partido durante los sucesos de mayo. Por su parte, Jacques Duclos explicaba cómo «el *gauchisme* hace el juego a la reacción» (*Anarchistes d'hier et d'aujourd'hui*, Éd. Sociales, 1968). Si leemos las lucubraciones que entonces publicaron Waldeck Rochet y Léo Figuères, encontraremos todo un florilegio de injurias y difamaciones. Hoy, cuando el movimiento nacido del mayo del 68 es el que marca el compás, el PC tiende de nuevo sus redes, con la esperanza de cerrar el paréntesis abierto hacia 1965 con la disidencia de los sectores de letras de la UEC. Yo diría que ahora es él quien actúa objetivamente como un *provocador*. Ya veremos quién cede a esa provocación.

F.-D.: *Por último, ¿qué queda de la herencia del mayo del 68?*

A. B.: Es evidente que no habrá un «segundo mayo». La revuelta de 1968 debió lo esencial de su impacto a un efecto de *sorpresa*. Un «segundo mayo» ya no sería tal sorpresa. En cambio, tendremos quizás otra cosa (¿positiva?, ¿negativa?, ¡qué importa!), a condición de superar la desilusión actual. Porque la herencia del mayo del 68 es ante todo una *desilusión*, que ha ido extendiéndose a todos los sectores de la izquierda.

»Hagamos un rápido balance. En 1968, la extrema izquierda creyó poder dar nuevo temple al ardor revolucionario retrotrayéndolo a sus fuentes. Lo que ocurrió fue lo contrario. Los «maos» se percataron de que los «proletarios» sólo soñaban con una cosa: convertirse en «burgueses». Después, la lucha revolucionaria ha derivado hacia la defensa de los marginados, pero la suma de muchas debilidades nunca ha dado

una fuerza. Los *modelos* que la extrema izquierda había adoptado han ido derrumbándose uno tras otro. China, Argelia y Cuba han caído en la misma trampa en que ya se habían hundido la URSS y sus satélites. Mao ha muerto, Ho Chi Minh también. Lin Piao fue liquidado, como Guevara. En América del Sur, la guerrilla se encuentra en punto muerto. En Camboya, el Gulag ha recobrado sus derechos. La descolonización ha producido sobre todo nuevas dictaduras. En el plano intelectual, el panorama es más bien melancólico. El discurso marxo-freudiano agoniza, víctima de sus propias excrecencias, su hipercriticismo, sus continuas negaciones; de esa efervescencia que hace que ninguna idea llegue a sedimentar. El camino que va del existencialismo a la «nueva filosofía», pasando por el «estructuralismo», el «althusserismo», el «lacanismo» y el «deleuze-guattarismo», se nos presenta como una sucesión de modas cada vez más efímeras. Según las últimas noticias, estamos traduciendo a Horkheimer y Adorno, los profetas de la Escuela de Franfort, con cuarenta años de retraso.

»Toda la extrema izquierda europea está en crisis. La militancia gira en el vacío y las escisiones se multiplican hasta el infinito. Los resultados electorales son cada vez más pobres, y el desánimo viene a unirse a las «crisis personales». El *gauchisme* tiende a dividirse en un reformismo razonable, que, a fin de cuentas, repite las fórmulas político-sindicales tradicionales, y unas actitudes de desesperación que van desde la droga hasta el terrorismo.

»¿Qué va a pasar *después?* He ahí la gran pregunta del después de mayo. Por mi parte, pienso que cierto *gauchisme* puede todavía evolucionar de un modo que recuerda, salvadas todas las proporciones, al romanticismo (y, más cerca de nosotros, a la revuelta expresionista). Creo que en lo futuro vamos a asistir a una separación cada vez más acentuada entre los que, a fuerza de hablar de la vida, comprendan que no pueden pasarse sin una reflexión sobre la calidad de los *vivientes* y aquellos en quienes predomine la pasión igualitarista; entre quienes acaben por admitir que el triunfo de una idea pasa por la conquista de la fuerza necesaria para hacerla triunfar y aquellos en quienes prevalezca el horror a *cualquier* poder; entre quienes concedan la primacía a una concepción *estética* de la vida y quienes se la den a la «moral»; entre quienes defiendan realidades vivas (la causa de *los* pueblos) y quienes luchen por entidades abstractas (la «causa *del* pueblo»); entre quienes traten de volver a hacer al hombre *dueño de su historia* y quienes prefieran detener esa historia por miedo a que siga creando «esclavos».

»Por el momento, ya no se trata de pensar a favor o en contra de la «banda de los cuatro» (Marx, Freud, Illich y Garaudy), sino de pensar sin ellos, aparte de ellos. Con Nietzsche, por ejemplo. Al pretender deshacerse de la fatalidad social, la izquierda no ha hecho sino sustituirla por la fatalidad histórica (por la idea de una necesidad intrínseca a la historia). Ése es el cerrojo que tenemos que hacer saltar. En la historia no hay fatalidad: basta con querer.

J.-E. H.: La herencia de mayo fue un cambio en la pedagogía política. La generación de mayo ha venido a suceder a la de la guerra de Argelia. Necesitaríamos una escuela literaria que bajase a la calle... Queda también un periódico, *Libération*, que es el auténtico heredero del posmayo.

Si es verdad que los pueblos felices no tienen historia, el nuestro lo es. Victor Hugo decía: «El siglo XIX será grande, y el XX feliz.» En cuanto al final de este siglo, no se equivocaba. Por mi parte, aspiro a un siglo XXI aristocrático y rebelde.

[illegible]

Los textos que figuran en este volumen aparecieron en las publicaciones siguientes:

Nouvelle École: «Fundamentos nominalistas de una actitud ante la vida», «El paradigma de la cultura humana».

Éléments: «El error del liberalismo», «Contra el racismo», «Los *nuevos* economistas».

Le Figaro-Dimanche: «El totalitarismo igualitario», «Mayo de 1968».

Le Figaro-Magazine: «El estilo es el hombre», «No odio de raza ni odio de clase», «La diferencia, idea antitotalitaria», «Monoteísmo y totalitarismo», «Los *nuevos* románticos».

Item: «Veinticinco principios de moral», «Vieja y nueva derecha», «La derecha inencontrable», «¿El orden?», «¿La tradición?», «Los *nuevos* filósofos».

La Pensée nationale: «Contra las superpotencias».

Les Cahiers de l'Herne: «La ascensión de Europa».

«Sobre una derrota americana» procede del volumen colectivo titulado *Chant funèbre pour Phnom Penh et Saigon* (SPL, 1975). «El bolchevismo en la Antigüedad» procede de un prólogo a Louis Rougier, *Le conflit du christianisme primitif et de la civilisation antique* (Copernic, 1977). «Una nueva antropología», «¿La élite?» y «El poder cultural» son textos de charlas y conferencias.

Índice onomástico